

School of Theology at Claremont



1001 1373521

BR  
45  
T4  
v.38  
pt.2




Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

From the library of  
E. C. Colwell







Digitized by the Internet Archive  
in 2021 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



BR  
45  
T4  
v.38  
pt.2

Revd. Mr.

ZUR

# ERKLÄRUNG UND TEXTKRITIK

DES 1. BUCHES TERTULLIANS

„ADVERSUS MARCIONEM“

VON

DR. AUGUST BILL



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1911

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN  
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR  
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION  
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE  
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON  
ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 8. BAND HEFT 2

38. BAND HEFT 2



## Vorwort.

Da Zweck und Ziel meiner Arbeit in der Einleitung derselben dargelegt sind, so habe ich hier nur zweierlei zu sagen. Erstens kündigt ich an, daß, dem Wunsche der Herrn Herausgeber dieser Sammlung entsprechend, ich in den nächsten Jahren ähnliche Erklärungen des 2. und des 3. Buches von Tertullians „Adversus Marcionem“ werde erscheinen lassen. Zweitens aber spreche ich allen denen meinen herzlichsten Dank aus, deren Förderung diese meine Arbeit erfahren hat. Er gilt in erster Linie meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Dr. Reitzenstein, dessen Einfluß auch diese Arbeit so sehr viel verdankt. Aussprechen möchte ich ihn ferner noch den Herrn Herausgebern der Texte und Untersuchungen für ihre gütige Aufnahme meiner Erstlingsarbeit, Herrn Professor Dr. Ficker, meinem ebenfalls hochverehrten Lehrer, für seine gütige Vermittlung hierbei, und Herrn Professor Dr. C. Schmidt noch für seine Mithülfe bei der Korrektur der Arbeit.

Straßburg, im November 1911.

August Bill.

## Inhalt.

	Seite
Einleitung . . . . .	1
1. Abschnitt. Die Einleitung des 1. Buches . . . . .	6
2.       "       Der Beweis für den Monotheismus . . . . .	17
3.       "       Über die Offenbarung Gottes . . . . .	33
4.       "       Über die Eigenschaften Gottes . . . . .	77
Schluß . . . . .	94
Exkurse: I. Kroymanns Hypothese im 2. Buch . . . . .	94
II. Der Beweis des Monotheismus im 4. Kapitel der Schrift „Adversus Hermogenem“ und bei Novatian	100
Anhang: Marcions Fragmente aus Tertullians 1. Buch „ad- versus Marcionem“ . . . . .	103
Register . . . . .	110—112

## Einleitung.

Noch in urchristlicher Zeit beginnt die Entwicklung, die in den nächsten hundert Jahren für die sich entfaltende christliche Kirche zunächst eine weit schwerere Gefahr bildete als die Gegnerschaft des Heidentums, die Bildung einer großen Reihe von Seitengruppen des Christentums, der verschiedenen Häresien. Schon im N T finden sich eine ganze Anzahl von Zeugnissen für diese Bewegung. Freilich bewiese ja das bei dem späten Abschluß des Kanons wenig für den frühen Ursprung der häretischen Bildungen. Aber einzelne dieser neutestamentlichen Schriften fallen sicher in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts, vielleicht sogar noch in die Lebenszeit des Paulus.

Sehen wir uns nun aber diese Schriften an, so ist ihre Polemik gegen die Häretiker von ganz andrer Art als die der späteren Ketzerbestreiter. Höchstens im 2. Petrusbrief, der aber bekanntlich ein sehr später Bestandteil des N T ist, können wir in der Stelle 3 1-13 den Versuch einer theoretischen Widerlegung der Irrlehrer finden. In allen andern antihäretischen Partien neutestamentlicher Schriften, im Kolosser- und Epheserbrief, in den Pastoralbriefen, in den Johannesbriefen, im Judasbrief ist die an der Irrlehre geübte Kritik rein praktisch, auf die sittlichen Konsequenzen derselben gerichtet. Der gleichen Art ist auch durchaus die Polemik des Ignatius in all seinen Briefen und des Polykarp gegen die Häretiker.

Es mußte erst eine Wendung in der ganzen Richtung des christlichen Interesses stattfinden, ehe auch die antihäretische Polemik andre Bahnen einschlug.

Diese Wendung kommt für uns im wesentlichen zum Ausdruck in den christlichen Apologeten. Bei ihnen wird das Christentum zur Popularphilosophie. Das ist natürlich in keiner

Weise eine Abschwächung des moralistischen Interesses. Popularphilosophie ist immer so oder so für die Moral sehr stark interessiert. Aber die Popularphilosophie will ihre Moral theoretisch begründen und hat deshalb immer ein starkes Interesse an theoretischen Erwägungen. So denn auch die Popularphilosophie der christlichen Apologeten. Daher tritt für sie das Lehrhafte am Christentum stark in den Vordergrund. Mit theoretischen Argumenten suchen sie ihre heidnischen Gegner zu schlagen. Es wäre sehr merkwürdig gewesen, wenn diese Entwicklung nicht dazu geführt hätte, daß auch die Angriffsweise gegenüber der Häresie sich änderte. Diese war ja selbst nicht eigentlich philosophisch, aber doch sehr stark religiösspekulativ gerichtet. Die „*γνώσις θεοῦ*“, auf die die meisten ihrer Gruppen ausgingen, ist ja für sie nicht etwas rein sittlich-praktisches, sondern ein gewiß auf religiöses Erleben abgezieltes, aber doch eine Fülle von Vorstellungen darbietendes Schauen (Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 112—136). So war es denn bei der theoretischen Betrachtungsweise der Apologeten naturgemäß, daß sie sich nicht mehr wie die früheren Bekämpfer der Häresie mit der im Grunde wohl treffenderen Bestreitung der religiös-sittlichen Tendenzen derselben begnügten, sondern ihre Kritik vor allem auch auf das Vorstellungsgefüge der häretischen Systeme richteten.

Wir wissen von einer ganzen Reihe von Apologeten, daß sie sich zugleich als antihäretische Polemiker betätigt haben, so von Justin, Miltiades, Apollinaris, Melito, Theophilus. Erhalten sind uns ihre Werke nicht, erhalten ist uns aus dieser Zeit nur die Schrift des Irenaeus „*adversus haereses*“. Dieser hat zwar noch ganz andere Einflüsse erfahren als die der apologetischen Theologie (Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. <sup>4</sup> S. 140—147), aber der Blick ist ihm auf die theoretischen Schwächen der Häresien doch wohl besonders durch den Einfluß der Apologeten gelenkt worden.

Von Irenaeus einerseits, von einer Reihe apologetischer Antihäretiker andererseits ist nach seinem eigenen Zeugnis (adv. Valent. 5 Kr. p. 182 8—17) und nach Semlers Nachweis (Tertullian ed. Oehler edit. maior III 658—681) Tertullian abhängig. Dieser war nun aber noch stärker apologetisch beeinflusst als Irenaeus. Er war ja selbst im Anfange seiner Schriftstellerei als Apologet aufgetreten. Und so sehen wir

denn bei ihm die rein theoretische Kritik der Häresie zu höchster Virtuosität ausgebildet. Es ist bekannt, daß er eine ganze Anzahl von antihäretischen Schriften geschrieben hat, die berühmte generelle Bekämpfung der Häresie „de praescriptione haereticorum“ und dann mehrere Bestreitungen einzelner Häresien, nämlich die der Valentinianer, des Hermogenes, des Praxeas und des Marcion. Während die erstgenannte dieser Schriften eine, wenn auch mit kritischem Spott gewürzte, Auseinandersetzung der valentinianischen Lehre ist, sind die drei andern ausführliche Kritiken der Hauptpunkte der betreffenden Lehren. Von ihnen ist die Schrift „adversus Praxean“ von außerordentlicher dogmengeschichtlicher Wichtigkeit. Dagegen haben die Schriften „adversus Hermogenem“ und „adversus Marcionem“ dogmengeschichtliche Nachwirkungen kaum irgendwie gehabt. Das Interesse, das wir an ihnen nehmen, ist also nicht aus ihren Folgen abgeleitet, sondern beruht auf ihnen selbst.

Sie sind an sich hochbedeutsame Urkunden für das Wesen Tertullians und zeigen uns, wie er die ihm überkommenen Materialien gestaltet hat. Gewiß lernen wir aus diesen Schriften auch viel über die in ihnen bekämpften Häresien, aber wertvoller noch ist das, was wir daraus für die Charakteristik Tertullians selbst gewinnen.

Wir haben uns nun vorgesetzt, einmal einen Versuch der Erklärung des 1. Buches Tertullians „adversus Marcionem“ zu machen. Dieses Buch bietet abgesehen von dem, was wir schon oben erwähnt haben, noch in dreifacher Hinsicht ein besonderes Interesse. Zunächst ist es der Gegenstand desselben, der ihm eine besondere Bedeutung verleiht. Tertullian hat seiner Bestreitung Marcions 5 Bücher gewidmet. Diese legte er so an, daß jedes Buch sein eignes Thema hat. Er nahm zuerst eine Scheidung zwischen sachlicher und urkundlicher Widerlegung vor. Diese Scheidung war durch Irenaeus Plan einer solchen (I 25 2 III 12 15) nahe gelegt. Sie findet sich aber auch bei Epiphanius. Möglicherweise geht sie daher auf Tertullians und Epiphanius' gemeinsame Quelle zurück, die dann wohl auch vor Irenaeus liegt (Harnack, *Altchristl. Literat.* I S. 192). Die urkundliche Widerlegung wies er den zwei letzten Büchern zu, die sachliche aber zerspaltete sich für ihn, der wie die andern Apologeten eine natürliche Gotteserkenntnis abgesehen von der



Offenbarung in Christus anerkannte, in die Widerlegung der Gotteslehre und die der Christologie. Letztere gab er im 3. Buch, in den zwei ersten setzte er sich mit Marcion über die Gotteslehre auseinander. Von diesen Büchern wieder soll das erste Marcions Lehre von einem zweiten, dem guten Gott bestreiten, das zweite die Darstellung des Schöpfergotts im A T verteidigen. Dieses Buch mußte also im wesentlichen biblische Argumentationen gegenüber Marcions Anstößen bieten, das erste Buch dagegen mußte, sollte es nicht sofort bei den Marcioniten auf Widerspruch stoßen, durchaus nur rationale Beweise bringen. Und hierin nun eben liegt das Interesse an seinem Gegenstand. Denn dieser ist die ausführlichste rationale Gotteslehre aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, die wir kennen. Freilich ist sie selbstverständlich überall speziell zum Zwecke der Polemik ausgestaltet, doch sehen wir Tertullian eine Reihe von Hauptpunkten einer rationalen Gotteslehre entwickeln.

Sodann ist das 1. Buch *adversus Marcionem* wichtig deshalb, weil es, wenn auch nichts weniger als eine Darlegung der marcionitischen Lehre, so doch reich an Einzelbemerkungen ist, die unsre Kenntnis von Marcion sehr bereichern. Hervorzuheben ist in dieser Hinsicht das 19. Kapitel, das Notizen über die marcionitische Offenbarungslehre und ein wertvolles Datum für die Lebensgeschichte Marcions bietet.

Für den Philologen endlich ergibt sich beim ersten Buch eine besondere Aufgabe, weil die interessante Scheidung zweier Rezensionen, die Kroymann in ihm vorgenommen hat, noch nicht kritisch nachgeprüft ist. Weder Jülicher in der *Theol. Literaturzeitung*, noch Weyman in seiner Besprechung der Kroymannschen Ausgabe (*Berl. Philol. Wochenschr.* 1908) haben dieses Problem berührt.<sup>1</sup>

Natürlich kann ich nicht daran denken, irgendwie vollständig die Probleme des 1. Buches aufhellen zu wollen. So mußte die wichtige Frage nach dem quellenmässigen Zusammenhang der Berichte Tertullians mit den anderweitigen Nach-

---

1) Die Stellen, an denen Kroymanns Scheidung ins 2. Buch übergreift, durften nicht völlig übergangen werden und so ist ihre Prüfung einem Excurs zugewiesen.

richten über Marcion, über die Harnack, Altchristl. Literat. I S. 191ff. Auskunft gibt, ganz ausgeschieden werden.

Es muß mir vielmehr genügen, auf eine Anzahl von interessanten Problemen in diesem Buch hingewiesen und Versuche zu ihrer Lösung gemacht zu haben. Doch habe ich es für nötig gehalten, diese Probleme nicht etwa einzeln und losgelöst vom Ganzen zu behandeln, sondern sie im Rahmen einer durchgehenden Interpretation des Buches zu betrachten und hoffe damit in etwas zu einem künftigen eingehenderen Kommentar eine Vorarbeit geleistet zu haben.

---

## 1. Abschnitt.

### Die Einleitung des 1. Buches.

Die Einleitung des 1. Buches *adversus Marcionem*, welche die zwei ersten Kapitel umfaßt, ist teils Vorwort zum ganzen Werk, teils Einführung in den Gegenstand der zwei ersten Bücher, die Kritik der Gotteslehre Marcions. Das Vorwort wieder zerfällt in zwei Teile. Der erste (p. 290 5–14) ist die Vorrede zur 3. Auflage des Werkes.

In ihm erklärt Tertullian seine früheren Ausgaben für ungültig und begründet die Notwendigkeit ihrer Umarbeitung durch Erzählung ihrer Schicksale. Die verschiedenen Stadien der Umarbeitung leitet er dabei auseinander her. Kroymann nimmt drei solcher Stadien an. Den Abschnitt, der von den Bearbeitungen handelt, interpungiert er nämlich folgendermaßen (p. 290 10–11): „*emendationis necessitas facta est innovationis. eius occasio aliquid adicere persuasit.*“ Sonach muß er die „*emendatio*“, die „*innovatio*“ und das „*adicere*“ von einander unterscheiden. Aber ein besonderer Akt der „*innovatio*“ neben „*emendatio*“ und „*amplificatio*“ läßt sich überhaupt nicht denken. Zudem ist auch der Begriff der „*innovatio*“ so umfassend, daß er „*emendatio*“ und „*amplificatio*“ einschließen, nicht aber einen besonderen Akt außer diesen beiden bezeichnen kann. Daher ist die alte Interpunktion beizubehalten: „*emendationis necessitas facta est. innovationis eius occasio aliquid adicere persuasit*“ und demgemäß zu übersetzen: „Die Notwendigkeit einer Korrektur machte sich geltend. Die Gelegenheit dieser Neubearbeitung veranlaßte mich zu Zusätzen.“

Besonders wichtig ist dies Vorwort für uns dadurch geworden, daß Kroymann von ihm aus zu seiner Hypothese gekommen ist, daß gewisse von ihm als Dubletten angesehene Partien aus der 2. Auflage an den Rand der 3. geschrieben worden und von da in unseren Text eingedrungen seien. Diese



Partien müssen wir natürlich im Einzelnen darauf hin prüfen, ob es sich wirklich um Dubletten handelt. Aber unser Vorwort müssen wir uns darauf hin ansehen, ob aus ihm Kroymanns Erklärungsversuch sich als psychologisch wahrscheinlich verstehen läßt.

Es steht nicht bloß durch unsern Abschnitt, sondern auch durch die Einleitungen ins 2. (p. 333<sup>4-12</sup>) und 3. Buch (p. 377<sup>6-8</sup>) fest, daß Tertullian die Schrift gegen Marcion dreimal herausgegeben hat. Aus unserer Stelle nun geht (p. 290<sup>11</sup>) mit Sicherheit hervor, daß die 3. Ausgabe vermehrt war. Doch war auch die 2. Ausgabe gegenüber der 1. vermehrt, wie aus den Worten (p. 290<sup>6-8</sup>): „*primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram*“ sich ergibt. Es ist also schon kaum gerechtfertigt, wenn Kroymann in der Anmerkung zu p. 290<sup>12</sup>, wo er seine Hypothese vorträgt, nur auf Grund des Unterschiedes zwischen kürzerer und längerer Darstellung in den von ihm als Dubletten angesehenen Stücken, die Dubletten ohne weiteres aus der 2. Auflage herleitet. War doch auch die 1. Auflage kürzer als die 3.

Aber wie dem auch sei, halten wir uns an die Unterschiede zwischen der zweiten und dritten Ausgabe. Denn in diesen müssen die Ursachen für die von Kroymann angenommenen Ergänzungen aus der 2. Auflage gesucht werden. Diese Unterschiede bezeichnet Tertullian an unserer Stelle, indem er zunächst die Notlage zeigt, die ihn zu der vorliegenden 3. Ausgabe veranlaßt hat (p. 290<sup>8-10</sup>): „*hanc quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatae, amisi, qui forte descripserat quaedam mendosissime et exhibuit frequentiae.*“ Hiernach war die 2. Auflage zwar vorbereitet, aber noch nicht herausgegeben<sup>1</sup>, als sie von einem andern Tertullian entwendet und herausgegeben wurde. Das „*quaedam*“ in dieser Ausführung weist freilich darauf hin, daß der Herausgeber der 2. Auflage sie nicht vollständig, sondern nur teilweise bot.

1) Die Worte „*hanc quoque nondum exemplariis suffectam*“ hat Oehler in seinem Index unter „*sufficio*“ gedeutet als „*hanc quoque nondum exemplariis sufficienter exscriptam h. e. multiplicatam.*“ Das ist zwar ungefähr sinngemäß, aber das Wort „*suffectus*“ ist doch falsch erklärt. Denn dieses ist hier so zu verstehen, wie etwa in dem Titel: „*consul suffectus*“. Es bedeutet also: „an Stelle von etwas zum Ersatz gesetzt“ und so heißt: „*hanc exemplariis suffectam*“ „diese, als sie an die Stelle der 1. Auflage durch Abschriften gesetzt war.“

Daraus aber ergibt sich, daß Tertullians Arbeit für die 3. Auflage auch die Wiederherstellung des Textganzen sein mußte. Somit kann es sich, wie ja auch die Worte: (p. 290<sup>11</sup>): „innovationis eius occasio aliquid adicere persuasit“ zeigen, bei der Änderung der 2. Auflage nicht hauptsächlich um die Ersetzung von Ausführungen über gewisse Gedanken durch ausführlichere desselben Inhalts gehandelt haben, wie das Kroymanns Hypothese voraussetzt, sondern es muß eine bedeutende, sachliche Erweiterung stattgefunden haben. Dasselbe geht daraus hervor, daß Tertullian seine Auseinandersetzung über die Verschiedenheit der 3 Auflagen mit der Befürchtung schließt: „ne quem varietas eius in disperso reperta confundat“ (p. 290<sup>13-14</sup>). Diese Befürchtung erklärt sich doch kaum aus der bloß formellen Änderung gewisser Ausführungen. Auch die im Vorwort zum 2. Buch (p. 333<sup>4-12</sup>) bezeugte Teilung des 1. Buches der 2. Auflage in zwei Bücher legt die Annahme größerer, sachlicher Erweiterungen nahe. Daß diese freilich nicht bloß in kompakter Masse aufgetreten sind, zeigt die Bezeichnung der „varietas“ als „in disperso reperta“.

Nun fragt es sich aber weiter, welcher Art die sachlichen Unterschiede zwischen der zweiten und der dritten Auflage gewesen sind, ob sie bloß bestanden haben in dem Zusatz neuer Argumentationen zur dritten oder auch in einer Differenz der Tendenz.

Man könnte vielleicht vermuten, daß eine Verschiedenheit letzterer Art angedeutet ist in den Worten (p. 290<sup>8-9</sup>): „tunc fratris, dehinc apostatae“, mit denen Tertullian den Herausgeber der 2. Auflage bezeichnet. Freilich so können diese Worte kaum verstanden werden, daß jener schon bei der Herausgabe „apostata“ war. Aber man könnte etwa vermuten, daß er von Tertullian als späterer Abtrünniger deshalb bezeichnet wird, weil er sich nicht mit ihm bei der Scheidung von Großkirche und Montanismus diesem als der wahren Kirche angeschlossen habe und daß diese ihre Stellung schon bei den beiden Ausgaben einen Unterschied der Tendenz herbeigeführt habe. Aber diese Hypothese ist nutzlos. Denn in den von Kroymann angenommenen Dubletten finden wir nirgends die Differenzen zwischen montanistischer und kirchlicher Tendenz.

Da Kroymann aber nirgends etwa eine sachliche Bereicherung der 3. Auflage aus der 2. annimmt, bleiben nur

zwei Motivationen der Ergänzung der 3. Auflage aus der 2. übrig. Die erste ist die, daß etwa die 2. Auflage manches klarer und schöner ausdrückt als die 3. Aber aus Kroymanns Dubletten ergibt sich das nicht; meist sind die von ihm angenommenen beiden Rezensionen gleich unklar. Auch weist er nie eine Rezension wegen größerer Klarheit der 2. Auflage zu, wendet vielmehr das gegenteilige Prinzip (p. 295<sup>14-24</sup>) an. So ließe sich nur noch ein Motiv zur Kollation der beiden Ausgaben denken, nämlich die Absicht einer kritischen Ausgabe (v. Arnim, *Leben und Werke Dios v. Prusa* S. 170—171). Aber sie würde eine vollständige Kollation bedingen, d. h. auch eine solche der 1. Ausgabe und eine solche, die von der 2. Ausgabe auch die sicher verschiedene Einleitung böte. Man müßte denn die Annahme wagen, alles andere sei weggefallen, außer den paar Lesarten, die in den Text gedrunken seien. Nun ist aber die Annahme einer kritischen Ausgabe der Bücher „adversus Marcionem“ unhaltbar. Wir kennen nicht einmal von den orthodoxen lateinischen Kirchenvätern antike kritische Ausgaben, geschweige denn von den montanistisch gefärbten und selten gelesenen (Harnack, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche* S. B. B. A. 1895 S. 562 [Nr. 5] S. 564 [Nr. 10] S. 571 [Nr. 30<sup>zz</sup>] S. 573 [Nr. 31]) Büchern Tertullians „adversus Marcionem“.

Wir finden also kein psychologisch wahrscheinliches Motiv für die Kollation der 2. Ausgabe, mit der Kroymann seine Annahme begründen muß. So ist denn Kroymanns Erklärungsversuch für die von ihm angenommenen Dubletten abzulehnen und nun freilich diese genau zu untersuchen, ob es wirklich Dubletten sind. Dann müßten wir sie anders erklären.

Der nun folgende Abschnitt (p. 290<sup>15</sup>—292<sup>12</sup>) gehört zum Vorwort des ganzen Werkes als giftiger „*ψόγος*“ Marcions. Er gibt eine verhöhrende Darstellung der Heimat und des Volkes des Marcion. Dieses Mittel des „*ψόγος*“ ist von den Rhetoren öfters angedeutet, indem sie dem „*ψόγος*“ die entgegengesetzten Mittel zuschreiben wie dem „*ἔπαινος*“ (Rhetores ed. Spengel I 29 2 II 11 20 II 40 6ff. III 482 10—14) und zu den „*τόποι ἐγκωμιαστικοί*“ „*ἔθνος*“ und „*πατρίς*“ zählen (Rhetores ed. Spengel II 12 6—7 II 110 2—4) und dies durch Beispiele belegen<sup>1</sup>.

1) Mein Freund Dr. A. Bretz hat mich auf ein vorzügliches Beispiel der Anwendung dieses Topos in entgegengesetztem Sinne bei

Tertullians Hohn ist ganz besonders scharf und sein Zerrbild der barbarischen Heimat Marcions gegenüber den vielleicht auch schon höhnisch gemeinten Hinweisen früherer Bekämpfer Marcions auf seine pontische Herkunft sehr viel ausführlicher und spitzer (Justin Apol. I 26 ed. Otto p. 70 A Rhodon bei Euseb. Hist. eccl. V 13 4). Marcion, nach Epiphanius (adv. haer. I 42 1) in Sinope geboren, war „Ποντικός“ als Angehöriger der Provinz „Πόντος“. Aber auch das ganze Randgebiet des Schwarzen Meeres hieß „Πόντος“ (cf. z. B. Ovids „ex Ponto“) und auf Grund dieser Zweideutigkeit behandelt Tertullian Marcion als Skythen und Massageten. Die rühmende Schilderung des Naturlebens der Skythen und Massageten in der antiken Literatur (cf. Strabo p. 300—305) läßt er natürlich unbeachtet und schildert nur die Barbarei der Skythen und die Schrecknisse ihres Landes. Er folgt dabei im Ganzen den allgemein bekannten Schilderungen. Wie er (p. 290 15) hatten andere darauf hingewiesen, wie wenig der Name „Ἐξέτινος“ für den Pontus passe (Ovid Tristien III 13 27—28, IV 4 55—56, V 10 13—14, Lucian Toxaris 3). Die skythischen Karren hatten auch andere erwähnt (Horaz Od. III 24 10, Lucian Jcaromennipp 16). Die Strenge des skythischen Winters war bekannt und berüchtigt (p. 291 10—14, Properz IV 3 47—48). Das „ubera excludunt“ (p. 291 9) paßt freilich besser zu der von Apollodor (II 5, 9 1) vertretenen Tradition, wonach die Amazonen die Brüste „ἐξέθλιβον“ als zu der gewöhnlichen (Strabo p. 504, Diodor III 53 3, Curtius VI 5 28, Justin Epitome II 4 11), die sie sie ausbrennen ließ, doch kann „excludere“ auch allgemeiner Terminus für „exurere“ sein.

Für die von Nöldechen (Tertullians Erdkunde Z. f. k. W. k. L. 1886 S. 310ff.) gar nicht ins Auge gefaßte Quellenfrage kommt vor allem in Betracht der Bericht über die Menschenfresserei und Weibergemeinschaft (p. 291 3—8). Er deckt sich mit dem von Herodot (I 216) und Strabo (p. 513) über die Massageten Erzählten, das auch in der skeptischen Literatur eine Rolle spielt (Sext. Emp. Hypot. I 152, III 228). Nun

---

„ἔπαινος“ und „φόγος“ aufmerksam gemacht. Während Tertullian (p. 291 25—27) Sinope als die Heimat der „fera Diogenes“ verhöhnt, rühmt Asterius Sinope in seiner Rede auf Phokas (Migne 40 p. 304 C.D.) gerade als Ursprung des Diogenes. Hier haben wir den „ἔπαινος“ des Sinopeers Phokas, dort den φόγος des Sinopeers Marcion.

zitiert Tertullian Strabo nie, Herodot dreimal nach Hermipp von Berytos (E. Rhode Rh. Mus. 37 S. 466 ff.), einmal im Apologeticum (cap. 9 Oehl. I 147 5) trotz des Fehlens bei Minucius Felix zweifellos nach apologetischer Tradition. So ist direkte Entlehnung unwahrscheinlich. Aber auch aus griechischer antimarcionitischer Quelle stammt der Bericht kaum. Denn kein Grieche konnte Marcion als Massageten hinstellen und die Stelle trägt zu sehr das Gepräge tertullianischer Polemik (cf. adv. Hermog. 1 adv. Prax. 1). Zudem benutzt Tertullian den Hinweis auf die Verzehrung der Gestorbenen bei den Skythen auch schon im Apologeticum (cap. 9 Oehl. I 147 8-9) und zwar gegen den Vorwurf der *Θυέστεια δεῖπνα* wie Theophilus (III 5 ed. Otto 119 D) einen ähnlichen Herodotbericht. Überhaupt aber ist die apologetische Tradition reich an herodoteischem Gut (Geffcken, 2. griech. Apolog. S. 188 A. 3) und speziell der Hinweis auf skythische Sitten von Origenes oft verwandt (c. Cels. I 1 V 27. 34 u. öfter). Da nun aber die eine Erzählung zur Abwehr des Vorwurfs der „*Θυέστεια δεῖπνα*“ sicher diene, die andere sehr gut zur Abwehr desjenigen der „*Οἰδιπόδαιοι μίξεις*“ dienen konnte, so stammen beide wohl aus apologetischer Tradition.

Dann hat freilich die Übereinstimmung mit Herodot nur geringen textkritischen Wert. Trotzdem stützt wohl Herodot IV 28: „*Λυσχέιμερος δὲ αὕτη ἡ καταλεχθεῖσα πᾶσα χώρα οὕτω δὴ τί ἐστι, ἔνθα τοὺς μὲν ὀκτὼ τῶν μηνῶν ἀφόρητος οἶος γίνεται κρυμὸς, ἐν τοῖσι ὕδωρ ἐκχέας πηλὸν οὐ ποιήσεις, πῦρ δὲ ἀνακαίων ποιήσεις πηλόν*“ die Lesart: „*liquores ignibus redeunt*“ (p. 291 12-13) in der Bedeutung: „nur durch Feuer kehren die Flüssigkeiten wieder“, so daß Kroymanns Lesung, die er Engelbrecht verdankt: „*liquores nivibus redeunt*“ zum mindesten überflüssig ist.

Interessant ist auch die zweimalige Anspielung auf Prometheus (p. 291 16, 21). An der zweiten Stelle ist das „*verus Prometheus, deus omnipotens*“ offenbar Spiel mit der allgemein angenommenen Etymologie des Namens „*πρὸ μήδεα εἰδώς*“ oder ähnlichen (cf. Pape, Lexicon griech. Eigenn. s. v. „*Προμήθευς*“ Apologet. 18 Oehl. I 184 15-17 Hoppe S. 219). Die erste Stelle aber bietet eine Schwierigkeit. Denn „*crucibus Caucasorum*“ als die „Kreuzigung am Kaukasus“ aufzufassen, ist wegen des ungebräuchlichen Plural von „Caucasus“, wegen der daneben



stehenden „sacrificia Taurorum“ und „amores Colchorum“, die auch für „Caucasorum“ einen Völkernamen nahelegen, und wegen des Sinnes der ganzen Stelle unmöglich. Denn hier soll doch die „feritas“ der Bewohner des Pontus gezeigt werden. Nun kann aber „Caucasorum“ auch schwerlich die „Kaukasier“ bezeichnen. Vielmehr müssen wir lesen „Caucasiorum“. Soll dies aber einen Sinn haben, so muß Tertullian hier zurückgreifen auf die seltene (Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte II S. 1025 A. 4) euhemeristische Deutung der Prometheussage, die in Prometheus einen von seinem Volk, den Kaukasiern, an einen Fels gebundenen König sieht. In den sonstigen uns bekannten Apologeten, auch in Tertullians Apologeticum finden wir diese Deutung nicht, auch ist dann der Verweis auf die „fabulae scaenicae“ ungenau. Aber unmöglich ist es nicht, daß Tertullian diese Deutung doch irgendwoher kannte und nur so gibt der Satz vollen Sinn.

Von der Verhöhnung Marcions wegen seiner Heimat findet dann Tertullian durch den Vergleich mit Diogenes, der wie Marcion aus Sinope stammte (p. 291 25–27), den Übergang zur Feststellung des nachträglichen Abfalls Marcions vom kirchlichen Glauben (p. 291 27–292 2) unter Hinweis auf einen Brief Marcions (Harnack, Altchristl. Literat. I S. 197). Und dieser Abfall dient ihm zum Erweis der Häresie Marcions auf Grund seiner oft (Apol. 47 Oehl. I p. 286 ff.; de virg. vel. 1 Oehl. I p. 883 9–13, de praescript. haeret. 35 Oehl. II p. 33 19–21, adv. Herm. 1, Kr. p. 126 3–7, adv. Prax. 2 p. 229 16–20) bezeugten Bestimmung von „veritas“ und „haeresis“ (p. 292 2–8). Sie enthält mehr als nur den kirchlichen Traditionsbegriff etwa des Irenaeus (Beuzart, Théologie d'Irénée p. 142–147), denn dem „a primordio“ steht einfaches „postea“ gegenüber, sodaß es nicht heißen kann „von Anfang des Christentums her“, sondern einfach „ἐξ ἀρχῆς“, „von Anfang der Welt an“. Und daß Tertullian die Wahrheit wirklich an den absoluten Anfang setzt, beweisen mehrere Stellen (Apol. 47 Oehl. I p. 286 1 de virg. vel. 1 Oehl. I p. 883 9–10 de praescr. haer. 35 Oehl. II p. 33 19–21 adv. Prax. 2 Kr. p. 229 17–20 adv. Marc. II 17 p. 358 28). Er gründet also den Wahrheitsanspruch einer Lehre auf ihre Ursprünglichkeit. Diese Auffassung war nun nicht bloß populär, weshalb der Altersbeweis als rhetorisches Mittel empfohlen wurde (Quintil. Institut. or. III 7 26) und sich allenthalben

in den hellenistischen Mysterienreligionen findet (Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 91—93), sondern bei Plato (leg. 679c) und der Stoa (W. Schmid, Art. Dion bei Pauly-Wissowa V 859, Binder, Posidonius u. Dio Chrysostomus 1905 S. 69f.) auf Grund einer deterioristischen Geschichtsbetrachtung vertreten, in der stoisch-platonischen Popularphilosophie herrschend (Cicero Tusc. I 26, Seneca de benef. I 10 1, Dio Prus. XII 39<sup>57</sup>, Sext. Emp. adv. math. IX 28 u. a., Wendland, Hellenistisch-röm. Kultur S. 98). Die Heiden wenden sie dann gegen Juden und Christen an (Joseph. c. Apionem, Celsus bei Origenes c. Cels. I 14, Minucius Felix 6 3, Tertullian Apol. 19 Oehl. I p. 188 4—5, Geffcken, 2 griech. Apologeten: Einleitung) und deren Apologeten nahmen ihrerseits den Beweis des Alters ihrer Lehre in Angriff (über Philo vgl. Zeller III 2<sup>3</sup> S. 347 Josephus c. Apionem Justin. Apol. I 44 ed. Otto 81 E—82 A, Tatian cap. 31ff. Theophil. II 30 ed. Otto p. 106 C III 16ff.)<sup>1</sup>. Tertullian endlich führte auch den antihäretischen Traditionsbeweis auf diese allgemeine Lehre zurück in seiner „praescriptio haereticorum“. Doch betont er, daß er sich ihrer in dieser Schrift nicht bedienen will (p. 292 6—12), vielmehr wendet er sich nun der Widerlegung Marcions zu. Diese wird eingeführt durch den 2. Teil der Einleitung.

Er bezieht sich speziell auf das 1. und 2. Buch und stellt die Zweigötterlehre Marcions dar. Dessen zwei Götter werden zunächst im Hinblick auf seinen Beruf als Schiffsreeder (Rhodon bei Euseb Hist. eccl. V 13, 3), der Tertullian öfters zu Gleichnissen aus dem Leben des Schiffsreeders veranlaßt (I 7 p. 299 24—25, V 1 p. 569 2—5), und im Hinblick auf die übliche Ansetzung der Symplegaden im Pontus (Ovid, Trist. I 10 45—48) mit den 2 Symplegaden verglichen. Dann stellt sich Tertullian mit allen antignostischen Theologen auf seiten des Schöpfergottes. Als Grundlage der Zweigötterlehre Marcions gibt er mit Adamantius (p. 56 13—17; 58 11—13) Lukas 6, 43 an (p. 292 16—20). Hierauf weist auch Origenes de princ. II 5, 4 trotz der Anlehnung an Mtth. 7, 18. Tertullian bestreitet nun, daß sich aus dieser Stelle ein metaphysischer Dualismus ergibt (p. 292 20—293 5). Den Anlaß dieser Interpretation sieht er vielmehr in Marcions allzu-

1) Ansätze für diese Gedanken finden sich freilich schon im NT (J. Weiß, Jesus und Paulus S. 41).

eingehender Beschäftigung mit der Frage des Übels in der Welt. Auf der „nimia curiositas“ beruht nach ihm überhaupt oft die Häresie (de praescr. haer. 30 Oehl. II p. 26 20—27 2) und die Frage nach dem Ursprung des Übels sieht nicht nur er (de praescr. haer. 7 Oehl. II p. 9 6—7), sondern auch Origenes (de princ. IV ed. Lommatzsch XXI p. 497—498) als ein Hauptproblem der Häresien an. Aber Tertullian gibt selbst zu, daß dieses Motiv für Marcion nicht das allein bestimmende war, daß Marcion: „et ex aliis argumentis“, nämlich dem heilsgeschichtlichen Dualismus, seine Lehre aufgestellt habe (p. 292 24—26). Und nun sagt der Satz (p. 292 26—28): „in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris“, daß Marcion aus dem Gleichnis geschlossen habe, daß, da der Schöpfergott der böse Baum sei, der böse Früchte bringe, dem guten Baum ein guter Gott entsprechen müsse. Da schon im Vorausgehenden gesagt war, daß Marcion den Schöpfergott als Urheber des Bösen ansah, so muß, was ja auch die Wortstellung verlangt: „malos fructus condentem, scilicet mala“ (p. 292 27) zu „arborem“ gehören. Dann aber muss, soll das nachhinkende „bonos fructus“ im Nachsatz überhaupt konstruiert werden, aus „condentem“ ein „condentis“ ergänzt werden. Das ist aber nach Kroymanns Geständnis eine sehr starke Brachylogie, ferner aber ist „bonos fructus condentis“ überflüssig, weil zunächst Marcions Schluß vom Vorhandensein des schlechten Gottes auf das des guten dargelegt wird. Daß dieser an guten Früchten erkannt wird, lehrt erst der folgende Satz (p. 293 1—4). Dieser bietet aber selbst eine Schwierigkeit, da „quasi“ keinen Sinn gibt. Wäre es gleich ὡς c. part. (Hoppe S. 59), so müßte es vor „in Christo“ stehn, da dieses wegen „in Christo suo revelatam“ nicht zum Nachsatz gezogen werden kann. Eine Einschränkung von „aliam dispositionem“ = „ἐτέραν οἰκονομίαν“ (Oehler, Index zu Tertullian; Harvey, Index zu Irenaeus), aber durch „quasi“ ist sinnwidrig. Behoben werden alle Schwierigkeiten, wenn man annimmt, daß „bonos fructus“ durch den Fehler eines Schreibers, der sich durch die Erinnerung an den Bibelspruch leiten ließ, an die falsche Stelle kam und schreibt: „et ita in Christo quasi bonos fructus aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam



argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam.“ So wird der Gedankengang ganz klar. Marcion hat den Schöpfergott als Urheber des Bösen angesehen und ihn deshalb mit dem bösen Baum des Gleichnisses identifiziert. Dann schloß er aus dem Gleichnis auf das Vorhandensein eines guten Gottes, der dem guten Baum entspreche. Da er nun Jesu Wirken als eine gute Frucht ansah, sah er in ihm die Offenbarung des guten Gottes.

Der nächste Satz (p. 293 5–6): „habuit et Cerdonem quendam informatorem scandali huius“ fügt zu den bisher erwähnten Motiven der Zweigötterlehre Marcions als weiteres die allgemein (Iren. I 25 1; Hippolyt Philosoph. VII 37, X 19; Epiphan. I 42 1 cf. Usener, das Weihnachtsfest S. 104) bezeugte Abhängigkeit Marcions von Kerdon. Trotzdem danach das Verhältnis Marcions zu Kerdon rein passiv ist, statuiert der nächste Satz (p. 293 6–7) eine Erleichterung auch für die Lehre Kerdons. Kroymanns Änderung: „duo facilius duos deos caeci perspexisse se existimaverunt“ hilft dabei nichts. Vielmehr stützt das ein weiteres Motiv einführende „et“ die Hervorhebung der Erleichterung durch das motivierende „quo facilius“. Freilich würde man auch den folgenden Satz am liebsten auf Marcion allein beziehen, namentlich da auch im folgenden (p. 293 9) Marcion plötzlich wieder allein Subjekt ist; aber bei der Selbstverständlichkeit dieses Subjekts beweist dieser Umstand nichts. Noch weniger erweist die Differenz zwischen „caeci“ einerseits, „non integre videre“ und „lippientes“ andererseits eine Textverderbnis, da die Zusammenstellung von „caeci“ und „lippientes“ sich bei Tertullian selbst findet (adv. Marc. II 2 p. 334 5–17) und „caecus“ überhaupt nicht immer völlige Blindheit bezeichnet (cf. z. B. Horaz Sat. I 2 91–92). So werden wir wohl den überlieferten Text beibehalten müssen und ihn so verstehen, daß Kerdon leichter bei seiner Lehre beharrte, weil er Marcion von derselben überzeugt hatte.

Auch der Schluß des Kapitels bietet eine textkritische Schwierigkeit. Der Hauptkodex der 1. Klasse der Überlieferung (Kroymann, Praefatio, S. B. W. A. 1898 Bd. 138, 1900 Bd. 143), der Montepessulanus M, bietet hier (p. 293 9–11): „alterum igitur deum, quem confiteri cogeatur, de malo infamando destruxit, alterum, quem commentari conitebatur, de bono prae-struferendo construxit.“ B. Rhenanus 3. Ausgabe bietet nach

dem wohl direkt von M abhängigen Gorziensis „*praeferendo*“. Die 2. Klasse, deren Hauptvertreter B. Rhenanus 1. Ausgabe und der Florentinus F sind, hat „*praestruendo*“. Diese Lesart ist wohl die des Archetypus beider Klassen, da M sie kennt, der von der 2. Klasse unabhängig ist. Stand aber „*praestruendo*“ im Archetypus beider Klassen, so ist „*praestruferendo*“ bei M durch Korrektur entstanden. Und zwar ist diese nicht erst in M eingetreten, sondern die Schreibung von M erklärt sich daraus, daß in seiner Vorlage über die Silbe „*stru*“ in „*praestruendo*“ „*fer*“ geschrieben stand, um die Lesart „*praeferendo*“ als richtige zu bezeichnen. Aus der handschriftlichen Überlieferung ersehen wir also nicht, ob dieses „*praeferendo*“ aus einer anderen Überlieferung übernommen oder einfach konjiziert war. Dazu müssen wir die Lesarten nach ihrem Sinn prüfen. Nun ist „*praestruendo*“ falsch. Denn es wäre nur zu verstehen bei neutraler Bedeutung von „*bono*“, die wiederum die neutrale Bedeutung von „*malo*“ verlangte. Diese aber paßt nicht. Denn Marcion zerstörte oder verkleinerte den Schöpfer nicht „dadurch, daß er das Übel verschrie“<sup>1</sup>, sondern „dadurch, daß er ihn als Bösen verschrie“. Dann ist auch „*bono*“ prädikativisch gebrauchtes Masculinum, also „*praestruendo*“ unmöglich. Kroymann zog „*praeferendo*“ vor. Aber wie konnte Marcion den guten Gott konstruieren „dadurch, daß er ihn als guten vorzog?“ Mir scheint am richtigsten „*de bono praesumendo*“, da es gut paßt, weil nach Tertullians eignen Worten (p. 292 27–28) Marcion Gott konstruiert hatte dadurch, daß er ihn als guten annahm. Die Lesart „*praestruendo*“ im Archetypus erklärt sich durch eine Beeinflussung des Schreibers durch das folgende „*construxit*“, die leicht begreiflich ist; „*praeferendo*“ aber ist eine mißlungene Konjektur zur Entfernung von „*praestruendo*“.

---

1) Die Präposition „*de*“ hat hier, wie sehr oft bei Tertullian (Hoppe S. 34), instrumentalen Sinn.

## 2. Abschnitt.

## Der Beweis für den Monotheismus.

Mit Kapitel 3 geht Tertullian zum Gegenstand des 1. Buches über, Marcions Lehre vom guten Gott.

Das 1. Buch zerfällt nun so, wie es uns vorliegt, in 2 sehr ungleich große Teile. Der erste von Kapitel 3 bis Kapitel 7 gehende, handelt nach den Eingangs- und Schlußworten (Cap. 3 p. 293<sup>13-15</sup>, Cap. 7 p. 299<sup>26-29</sup>) von der Zahl der Götter. Der zweite bespricht nach dem Schluß des 7. Kapitels die „*proprietas*“ des guten Gottes Marcions. Diese Disposition beruht auf der Gegenüberstellung des „*πόσον*“ und „*ποῶν*“. In der aristotelischen Kategorienlehre ausgebildet, war diese von der offiziellen stoischen Logik nicht anerkannt worden (Trendelenburg, Logische Unters. I S. 228). Aber auch in der nacharistotelischen Logik erwies sie sich als sachlich notwendig. Und in der Frage nach der Geltung der Gotteslehre Marcions drängte sie sich von selbst auf. Auch verlangte die Pluralität der marcionitischen Gottheit deshalb gesonderte Behandlung, weil sie Marcions Lehre der heidnischen anglich, was denn auch Tertullian gleich im Eingang hervorhebt, indem er Marcion neben die heidnischen Dichter und Maler stellt. Daß er nur die Maler, nicht die eigentlich in Betracht kommenden „*fictores*“ (Dio Prus. XII 44, 46, Lact. inst. div. I 11, 26) nennt, kommt daher, daß seit Aristoteles (de arte poet. 1460b 8 u. ö.) besonders Dichter und Maler verglichen und unter das Gesetz der künstlerischen „*licentia*“ befaßt worden waren (A. Otto, Die Sprichwörter der Römer Nr. 1443 S. 283).

Sprachlich bietet der Eingang des Kapitels gleich eine Schwierigkeit. Kroymanns Interpunktion: „*Principalis itaque et exinde tota congressio de numero, an duos deos liceat induci, si forte, poetica et pictoria licentia, et tertia iam, haeretica*“ setzt voraus, daß der Satz als gleichartig die Fabeln der Dichter, Maler und Ketzer koordiniert. In der Tat wollte Tertullian so Marcions Lehre diskreditieren. Daher ist die Lesung: „*principalis itaque et exinde tota congressio de numero, an duos deos liceat induci, si forte poetica et pictoria licentia, et tertia iam haeretica*“ abzulehnen, da sie die Frage

nur für die Häresie gestellt sein läßt. Und im folgenden findet sich nichts davon, daß die Freiheit den Dichtern und Malern zugestanden wird. Indes auch Kroymanns Text ist unbefriedigend. Denn „si forte“ gibt in ihm, auch mit „womöglich“ übersetzt, keinen Sinn, wie das die Sinnlosigkeit der Kellnerschen Übersetzung: „Die Hauptfrage und somit der ganze Streit dreht sich also um die Zahl, ob man, womöglich mit poetischer, künstlerischer und, was das Dritte ist, mit häretischer Lizenz, 2 Götter aufstellen dürfe“, zeigt, erst recht nicht in dem bei Tertullian gewöhnlichen Gebrauch von „si forte“ als Bestätigung (Oehler, Index verborum). Alles aber wird verständlich, wenn man liest: „Principalis itaque et exinde tota congressio de numero, an duos deos liceat induci. Si forte poetica et pictoria licentia (sc. licet), et tertia iam, haeretica (sc. licet)“. Hier bezeichnet Tertullian zunächst das Problem, um dann zu bemerken, gelöst sei es allerdings, wenn man den heidnischen Polytheismus in den Mythen der Dichter und Maler zulasse. Hierauf stellt er einen Satz auf, der gegen Heiden und Häretiker zugleich geht (p. 293<sup>15-17</sup>) und der Beweis ist so allgemein, daß er sich nicht speziell gegen Marcion richtet (p. 293<sup>16</sup>—294<sup>19</sup>). Er läßt den Satz, daß Gottes Einzigkeit Bedingung seiner Existenz sei, als Ausspruch der gegen die „licentia“ der Gegner persönlich auf den Plan tretenden „veritas Christiana“ erscheinen. Ein Zitat liegt dabei trotz der fast wörtlichen Wiederholung des Satzes gegen Ende des Kapitels (p. 294<sup>12-13</sup>) nicht vor, da diese Wiederholung am Ende eines Beweises erfolgt, um die These nunmehr als bewiesen hinzustellen.

Der nun folgende Beweis des Monotheismus geht zunächst nicht von der Logik, sondern von dem religiösen Postulat der Würde Gottes aus. Wie beherrschend dieses für Tertullian ist, zeigt die freilich auch im Heidentum (Herm. trismeg. XI ed. Parthey p. 93<sup>1</sup>) nachweisbare Scheu vor der auch nur hypothetischen Leugnung der Existenz Gottes (p. 294<sup>13-15</sup>) und die Anwendung desselben Postulats in Kapitel 12 (p. 306<sup>1-2</sup>). Freilich führt jenes Postulat dann sofort über zum Beweis der logischen Notwendigkeit des Monotheismus auf Grund des Gottesbegriffs.

Eine eigentlich logische Deduktion des Monotheismus hatte die alte Philosophie, da sie ihr ontologisch-spekulatives Ein-

heitsstreben auf den Monotheismus führte (Zeller, Vorträge und Abhandlungen I S. 1—29) und ihr Gegensatz zum Volksglauben doch nicht scharf genug war, um eine energische Herausarbeitung des Monotheismus nötig zu machen, nicht gesucht. Erst die jüdische und christliche Apologetik mußte sich um einen solchen Beweis neben dem Erweise der Sinnlosigkeit des Polytheismus und des Vorhandenseins monotheistischer Anschauungen bei Dichtern und Denkern (Geffcken, 2 griech. Apolog. S. 171) bemühen. Er konnte einerseits ausgehen von der Betrachtung der Einheitlichkeit der Weltregierung; so übten ihn Minucius Felix (18 § 5—7), die Clementinen (IX 2) und Origenes (c. Cels. I 23). Andererseits konnte man von Gottes Wesen an sich aus durch eine seiner verschiedenen Eigenschaften seine Einzigkeit erweisen. So ging Irenaeus (II 14) vom religiösen Postulat der Allmacht aus. Philo (leg. alleg. II § 2—3) begründete den Monotheismus mit Gottes Bedürfnislosigkeit und seiner Würde, die es nicht zulasse, daß etwas Höheres oder Gleiches neben ihm bestehe oder etwas Geringeres mit ihm vereinigt sei. Für Justin folgt die Einzigkeit Gottes aus seiner Ewigkeit als „ἀγέννητον“ (Dial. c. Tryph. 5 ed. Otto p. 223 D). Neben diesem Argument verwendet Athenagoras vor allem das kosmologische des Raum mangels für einen zweiten Gott (Supplic. cap. 8). Tertullian bot in seinen apologetischen Schriften keinen solchen Beweis, wohl aber in „adversus Hermogenem“ (4 p. 131 9—12). Indes streicht Kroymann die betreffende Stelle und so müssen wir ihre Betrachtung einem besonderen Exkurs vorbehalten.

Von allen anderen Beweisen, die sich auf einzelne Voraussetzungen des Gottesbegriffs stützten, unterscheidet sich unser Beweis durch das Zurückgehen auf eine Definition Gottes. Sie wird freilich gemäß der im Platonismus (Plato Timäus 28c) und in der christlichen Theologie, auch bei Tertullian selbst (adv. Marc. II 27) sich findenden Betonung der Unfaßbarkeit Gottes als unvollkommen bezeichnet. Aber das rationale Element wiegt vor, wenn hier schon diese Definition auf die allgemein menschliche Vernunftanlage zurückgeführt wird (p. 293 20—21).

Die Definition Gottes als „*summum magnum*“ ist nirgends sonst nachweisbar. Unter den Stoikern hat Chrysipp Gott definiert als „ζῷον ἀθάνατον λογικὸν τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαι-



μονία, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ“ (Stoic. vet. frgm. ed. Arnim II 1021) und die späteren Stoiker faßten Gott eher noch stärker persönlich. Auch die Epikureer dachten sich die Götter durchaus anthropomorph (Epicurea ed. Usener frgm. 352—353; 359 ff.). Tertullians Definition in ihrer Abstraktheit ähnelt dagegen eher der neupythagoreisch-platonischen Spekulation. Aber diese wiederum suchte sich mit dem Volksglauben zu einigen, so daß ihr Gottesbegriff wieder unbestimmt wurde (cf. Apuleius de Platone I 11 ed. Thomas 957 ff.). Trotzdem kann diese Definition aus der Philosophie stammen, freilich kaum aus derjenigen, welche andern den „*summus deus*“ nur überordnet (Cumont, *Jupiter summus exsuperantissimus*, Arch. f. Religionswiss. IX S. 323 ff.). Ja, daß Tertullian gegen die Annahme einer Pluralität von „*summa magna*“ auf Grund des Vergleiches mit Königen polemisiert, legt eine heidnische Quelle nahe, wenn auch Tertullian diesen Einwand auf Grund von ähnlichen in der heidnischen Literatur selbst gebildet haben kann.

Auch in der jüdisch-christlichen Theologie findet sich, obwohl ihr Gottesbegriff die Vorstellung von Gottes absoluter Größe in sich schließt, die Definition Gottes als „*summum magnum*“ nicht. Jedenfalls aber paßt sie zu Tertullians Anschauung von der Körperlichkeit Gottes (Rauch, *Der Einfl. der stoisch. Philos. auf die Lehrbildung Tertull.* S. 44—45) und zu der Kontroverse mit Marcion. Denn für diese war seine gewöhnliche Definition Gottes als „*summum bonum*“ (adv. Hermog. 11 p. 137<sup>27</sup>—138<sup>2</sup> de paen. 3 Oehl. I p. 647<sup>14–16</sup>) ungeeignet, weil Marcion sie für den Schöpfergott nicht gelten ließ. Unter diesen Umständen ist es wiederum sehr nahe liegend anzunehmen, Tertullian habe jene Definition überhaupt erst im Streit gegen Marcion ausgebildet.

Die Äußerung Tertullians (p. 293<sup>26</sup>): „*cum de isto venit apud omnes*“ wäre dann freilich nicht sowohl Feststellung eines wirklichen Tatbestandes als ein Postulat, das er auf Grund der vorhandenen Definitionen Gottes erhebt. Aber die Äußerung wäre, auch wenn die Definition nicht Tertullians eigne Schöpfung wäre, eine starke Übertreibung, wie wir ja schon sahen. Daß sie tatsächlich den Charakter eines Postulats hat, beweist vor allem die Parallele (p. 293<sup>20–21</sup>): „*quod et omnium conscientia agnoscet*“. Ferner wird jenes „*cum*

de isto convenit apud omnes“ selbst erst logisch begründet durch den Satz (p. 293<sup>26</sup>—294<sup>3</sup>): „nemo enim negabit deum summum magnum quid esse, nisi qui potuerit deum imum modicum quid e contrario pronuntiare, ut deum neget aufferendo quod dei est“. Man wird nicht gerade behaupten können, daß Tertullian sehr große Zuversicht zu der allgemeinen Anerkennung der Definition habe, wenn er sie überhaupt noch besonders logisch und gar noch auf diese Weise zu begründen sucht. Diese Begründung zeigt nämlich, daß Tertullian eigentlich nur das Zugeständnis erwartet, daß Gott irgendwie alles Andre überragt. Und nun stellt er die Alternative, dieses Übertreffen führe entweder nach der Seite des Maximums oder nach der des Minimums. „Modicum“ ist nämlich an den zahlreichen, in Oehlers Index der Bibelzitate aufgeführten Stellen, wo Ps. 86 wiedergegeben wird, die Übersetzung des „βραχύ“ der Septuaginta (cf. auch Hebr. 2 7) und überhaupt bei Tertullian mit „parvum“ identisch, also „imum modicum“ das Minimum. Wenn aber Tertullian erst durch die Alternative, Gott sei entweder das Maximum oder das Minimum, den Satz, Gott ist das „summum magnum“ sichern will, so sagt das „cum de isto convenit apud omnes“ nicht mehr, als daß die Definition im Grunde jedem Menschen logisch feststehen sollte.

Die Definition Gottes als „summum magnum“ ergänzen die Prädikate „in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine“. Diese Prädikate sind aber nicht mit Stier (Gottes- und Logoslehre Tertullians S. 19) als aus der Definition Gottes als „summum magnum“ abgeleitet zu betrachten, sondern vielmehr nach Kapitel 7 (p. 299<sup>11–18</sup>) Voraussetzungen derselben. Überhaupt erscheinen ja diese Prädikate bei Tertullian (adv. Herm. 4 p. 130<sup>10–12</sup> ad nat. II 1 R.-W. p. 94<sup>1–2</sup>) wie bei anderen Kirchenlehrern (Möller, Gesch. d. Kosmologie in d. griech. Kirche S. 119—123) namentlich Justin (Dial. c. Tryph. 5 p. 223 D ed. Otto) als für Gottes Wesen grundlegend. Sie sind allgemein üblich; aeternus = αἰδιος, ἀθάνατος, ἄφθαρτος; innatus = ἀγέννητος; infectus = ἀπολήτος; sine initio = ἀναρχος; sine fine = ἀτελεύτητος werden von anderen (Hennecke, Index zu Aristides s. v. θεός) wie von Tertullian (adv. Hermog. 4 p. 130<sup>10–12</sup> adv. Marc. I 7 p. 299<sup>2–3</sup>, 15–16, I 9 p. 302<sup>13</sup>, I 15 p. 310<sup>4–5</sup>) ohne strenge Reihenfolge angewandt. Mit der Überflüssigkeit von „innatus, infectus,

sine initio, sine fine“ kann also Kroymann die Streichung dieser Prädikate nicht begründen, da sie vielmehr nähere Ausführung des auch nach adv. Hermog. 4 (p. 130 13–15) auf der „*praerogativa nullius initii et nullius finis*“ beruhenden Prädikats „in aeternitate constitutum“ sind. Da nun „aeternitas“ das grundlegende Prädikat ist, dem die anderen sich nur als Begründungen hinzufügen, so werden sie im Nächsten überhaupt nicht erwähnt. Aber dies beweist nicht, daß sie erst durch einen späteren Interpolator eingefügt sind, wie Kroymann annimmt. Dies wird um so unmöglicher, als die Worte „*atque ita et cetera*“ im Folgenden sich kaum anders als auf jene Prädikate „*innatus*“, „*infectus*“, „*sine initio*“, „*sine fine*“ beziehen lassen. Kroymann freilich konstruiert das ganze Folgende merkwürdig genug. Er nimmt an, daß der Gedanke: „*deum summum esse magnum in aeternitate constitutum*“ seine direkte Fortsetzung erst finde in den Worten (p. 293 24–26): „*atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate*.“ Aber diesen Zusammenhang herzustellen reicht seine Bemerkung, daß zu „*cetera*“ „*summa magna*“ zu ergänzen sei, keinesfalls aus. Denn was soll es heißen: „*deum summum esse magnum in aeternitate constitutum atque ita et cetera summa magna, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate*“? Zu „*cetera summa magna*“ fehlt ja das Prädikat und vor allem hier verbietet der Zusammenhang eine Hereinziehung von anderen „*summa magna*“. Hier wird ja Gott allein als „*summum magnum*“ bestimmt; das Verhältnis einer Mehrheit von „*summa magna*“ wird erst von p. 294 4 ab behandelt. So ist diese Konstruktion Kroymanns ausgeschlossen. Dazu kommt, daß auch die von ihm angenommene Parenthese keinen Sinn gibt. Ist es schon hart, aber freilich bei Tertullian nicht ausgeschlossen, wenn er ihren Beginn: „*hunc enim statum*“ auf Grund des Vorausgehenden: „*deum summum esse magnum in aeternitate constitutum*“ deutet als „*summi magni statum*“ und recht mißlich, daß er die Parenthese nicht völlig ohne Änderung herstellen kann, so ist es doch das Schlimmste, daß sein Text den Satz: „*dum hoc est in deo ipsa*“ absolut nicht verständlich macht. „*Hoc*“ kann sich hierbei doch nur auf „*summum magnum*“ und „*ipsa*“ auf „aeternitas“ beziehen und sei es, daß wir nun „*hoc*“ als Nominativ oder als Ablativ fassen, in beiden Fällen ist der



Text Kroymanns sinnlos. Denn weder ist die „aeternitas“ in Gott selbst das „summum magnum“ noch durch das „summum magnum“ die „aeternitas“ in Gott, sondern vielmehr, wie wir oben sahen, Gott durch die „aeternitas“ das „summum magnum“.

Ist aber Kroymanns Erklärung nicht haltbar, so fragt sich, läßt sich das Überlieferte überhaupt verstehen? Es lautet (p. 293 22–26): „hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum deum efficiat, dum hoc est in deo ipsa atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate.“

Das erste, was hier Schwierigkeiten macht, ist der Mangel des Verbum finitum im Hauptsatz. Bei Tertullians Vorliebe für die Ellipse der Verba dicendi (Hoppe S. 145–146) ist es aber nicht schwer anzunehmen, daß er etwa „dico“ aus dem vorausgehenden „definio“ in Gedanken ergänzt hat. Dagegen ist die Konstruktion: „censeo hunc statum aeternitati“ ohne irgendwelches Analogon (Thesaur. l. l. III s. v. censeo). Außerdem fragt es sich, auf was „hunc statum“ zu beziehen ist. „status“ bezeichnet bei Tertullian einen Zustand (Oehler, Index s. v. status), eine Eigenschaft. Von Eigenschaften aber sind im Vorausgehenden drei genannt: 1. die des „summum magnum“, 2. die des „in aeternitate constitutum“, 3. die des „innatum, infectum, sine initio, sine fine“. Kroymann bezog „hunc statum“ auf „summum magnum“, bei der Streichung der 3. Gruppe von Eigenschaften sicher mit Recht. Denn auf die 2. Eigenschaft kann es nicht gehen, weil soviel aus dem Text, wenn er nicht ganz verderbt ist, hervorgeht, daß das „hunc statum“ zur „aeternitas“ erst in Beziehung gesetzt werden soll, also nicht selbst die „aeternitas“ bezeichnet. Darf aber die 3. Gruppe von Eigenschaften, wie wir sahen, nicht gestrichen werden, so ist es erst recht naheliegend „hunc statum“ eher darauf zu beziehen als auf das weit abliegende „summum magnum“, besonders da in letzterem Fall im Hauptsatz die Beziehung zwischen „aeternitas“ und „summum magnum“ ebenso auseinandergesetzt würde wie im Nebensatz. Freilich bringt der Relativsatz den neuen Gedanken der Kausalbeziehung zwischen „summum magnum“ und „aeternitas“ und auf der anderen Seite ist die Zusammenfassung von „innatus, infectus, sine initio, sine fine“ durch die Bezeichnung „hunc statum“ nicht leicht. Wir müssen daher zunächst sehen, ob sich etwa aus

dem Folgenden die Entscheidung dieser Frage ergibt. Indes auch hier finden wir Schwierigkeiten. Denn das „hoc“ kann Nominativ neutrius oder Ablativ sein. Herr Professor Reitzenstein bemerkt mit Recht, daß der Nominativ neutrius durch das folgende „et cetera“ nahe gelegt ist. Aber worauf ihn beziehen? Auf das nächstliegende „summum magnum“ können wir es deshalb nicht, weil es sinnlos ist zu sagen, daß die Ewigkeit Gott zum „summum magnum“ mache, sofern dieses in Gott durch sie ist. Dabei müssen wir „ipsa“ als Ablativ auffassen. Auf ein anderes Neutrum ist eine Beziehung unmöglich. Auch als Ablativ aber gibt „hoc“ keinen Sinn. Denn wenn im Vorhergehenden gesagt ist, daß die „aeternitas“ Gott zum „summum magnum“ macht, kann doch jetzt nicht das „summum magnum“ als die Voraussetzung der „aeternitas“ Gottes angegeben werden.

So ist auch hier sicher eine Textverderbnis anzunehmen; aber die Vereinigung zweier schwerer Textverderbnisse und der harten durch das Fehlen des *verbum finitum* im Hauptsatz veranlaßten Konstruktion läßt hier von vornherein wenig Aussicht für eine befriedigende Emendation und macht eine größere Lücke wahrscheinlich.

Indes ist die Emendation auch für das Verständnis des Folgenden belanglos. Denn dieses knüpft nur an die Definition Gottes als „summum magnum“ an. Aus ihr folgert nämlich Tertullian, daß, da ein „summum magnum“ nichts Gleiches neben sich haben könne und also einzig sei, auch Gott einzig sein müsse (p. 293<sup>26</sup>—294<sup>25</sup>). Zunächst sichert Tertullian die Definition durch die schon oben behandelten Argumente (p. 293<sup>26</sup>—294<sup>3</sup>), um sodann die Frage nach den Voraussetzungen, die im Begriff des „summum magnum“ liegen, zu stellen (p. 294<sup>3-4</sup>). Als solche Voraussetzung wird dann die Unmöglichkeit gefunden, daß etwas ihm gleichgesetzt werde (p. 294<sup>4</sup>). Das aber ergibt die Unmöglichkeit, daß ein zweites „summum magnum“ existiere (p. 294<sup>4-8</sup>). Aus diesem Nachweis folgert Tertullian dann, daß, was „summum magnum“ sei, weil es kein ihm Gleiches habe, einzig sein müsse, widrigenfalls überhaupt kein „summum magnum“ existieren könne (p. 294<sup>8-10</sup>). Das „summum magnum“ könne also, so führt er weiter aus, nicht anders bestehen als durch die Bedingung seiner Existenz, die Einzigkeit. Dieser Gedanke

wird in dem überlieferten Text folgendermaßen ausgedrückt (p. 294 10–11): „ergo non aliter erit, quam per quod habet esse, id est unicum omnino.“ Hierbei ist aber das „unicum“ nicht zu konstruieren. Klar ist, daß durch „id est unicum“ das „per quod habet esse“ erklärt werden soll. Aber „id est (sc. per) unicum“ zu verstehen, ist unmöglich. Darum schreibe ich nach dem Vorschlag von Herrn Prof. Reitzenstein: „ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est (si) unicum omnino“.

Ist bis dahin die Einzigkeit des „summum magnum“ begründet worden, so folgert jetzt Tertullian auf Grund der Definition Gottes als „summum magnum“ die Einzigkeit Gottes und zwar drückt er diese Folgerung aus dadurch, daß er den im Beginn der Beweisführung (p. 293 16) behaupteten Satz: „deus, si non unus est, non est“ nun als die richtige Folgerung aus dem Gesagten anführt (p. 294 11–13). Aber die Formulierung dieses Satzes veranlaßt ihn infolge seiner Scheu vor der Leugnung Gottes sofort zu einer Verwahrung. Danach hat der Satz den Sinn, daß bei vollem Glauben an die Existenz Gottes, dieser so definiert werden mußte, daß, wenn er dieser Definition nicht entsprach, er überhaupt nicht sein konnte, d. h. als „summum magnum“. Mit anderen Worten in diesem Satz (p. 294 13–16) wird ausgesprochen, daß der Begriff des „summum magnum“ die adäquate Definition Gottes sei und daß also, wenn diese Definition keinen ihr entsprechenden Gegenstand hatte, die Notwendigkeit einer Verneinung der Existenz Gottes vorlag. Im weiteren wird nun noch einmal die Einzigkeit als das Merkmal des „summum magnum“ bezeichnet und dargelegt, daß ihm also auch Gott entsprechen müsse, wobei dann nochmals rasch der ganze Beweisgang rekapituliert wird (p. 294 16–19). Solche Rekapitationen sind aber, wie wir im folgenden öfters sehen werden, bei Tertullian durchaus nichts seltenes. Und da sich der Gedankenfortschritt durchaus begreifen läßt, so ist hier Kroymanns Scheidung zweier Rezensionen, die hier zum ersten Mal auftritt, ganz überflüssig. Sie ist aber auch direkt unhaltbar. Denn er weist p. 294 8–16 der dritten, p. 294 16–19 der zweiten Auflage zu. Aber der Nachweis der Einzigkeit des „summum magnum“ auf Grund seiner Unvergleichlichkeit im p. 294 8–11, der sich nach ihm nur in der 3. Auflage fand, ist unbedingt notwendige

Voraussetzung auch für die der 2. Auflage zugewiesene Argumentation (p. 294 16–19).

Außerdem ist, wie unsere Wiedergabe dieses Abschnitts zeigte, die Änderung Kroymanns, der statt: „ergo unicum sit necesse est, quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum“ schrieb: „ergo unicum sit necesse est summum magnum — quod fuerit par non habendo — ne non sit summum magnum“, in p. 294 8–10 völlig unnötig.

Nach der positiven Darlegung, daß Gott als „summum magnum“ nur einer sein könne, zeigt Tertullian dies auch negativ durch den Nachweis der Unmöglichkeit der Existenz zweier Götter auf Grund der Unmöglichkeit der Existenz zweier „summa magna“ (p. 294 19–25). Hierbei ist das „ergo“ in „duo ergo summa magna quomodo consistent“ (p. 294 22) auffällig, da keine Folgerung, sondern ein Gegensatz vorliegt. Aber eine Änderung von „ergo“ in „vero“ ist unnötig. Denn zunächst wollte Tertullian zwar aus der Notwendigkeit das „summum magnum“ auch dem zweiten Gott zuzuschreiben, folgern, „duo ergo summa magna consistent“, aber sofort drängte sich ihm der Gedanke der Unmöglichkeit dieser Folgerung auf und er schrieb: „duo ergo summa magna quomodo consistent?“

Gegen diese Leugnung der Möglichkeit zweier „summa magna“ läßt sich Tertullian nun einen Einwand erheben, der beruht auf dem Vergleich der zwei Götter mit zwei Königen, die ja ihrerseits, ein jeder auf seinem Gebiet, „summa magna“ seien. Hierbei ist die Unabhängigkeit beider Könige von einander nicht notwendig vorausgesetzt, da gegenüber den Untertanen „in suis quibusque regionibus“ auch der von einem anderen abhängige König ein „summum magnum“ ist. Freilich das „distincta atque disjuncta in suis finibus“ scheint für volle Selbständigkeit zu sprechen, ist aber nichts weiter als ein Hinweis auf die räumliche Scheidung der zwei Götter Marcions.

Diesem Vergleich gegenüber betont Tertullian zunächst, daß er mehr beweise als dem Marcionitismus recht sein könne, nämlich den Polytheismus, nicht den von Tertullian überhaupt (adv. Marc. I 5 p. 296 16–21) als inkonsequente Durchbrechung des monotheistischen Prinzips gewerteten Ditheismus (p. 295 1–4).

Sodann aber lehnt er den Vergleich ab wegen Gottes Unvergleichbarkeit (p. 295 4–7), die der damaligen Theologie feststand (Pseudoaristotel. de mundo p. 398b, Philo de somn. I § 75 § 184,

Athenagoras ed. Schwartz p. 8<sup>28-30</sup>, Clementina X 20, XIX 9) und Tertullian nicht bloß eine biblische Lehre, sondern auch ein wissenschaftliches Axiom ist, das er übrigens schon in Kapitel 3 (p. 294<sup>3-8</sup>, 16-19) ausgesprochen hatte. Neu ist nur die Scheidung des „deus“ von den „divina“ (p. 295<sup>7-8</sup>). Sie kann sich nicht auf göttliche Eigenschaften beziehen, sonst gefährdete sie ja auch Gottes Einzigkeit, sondern muß auf Wesen gehen, die, ohne Gott selbst zu sein, in der göttlichen Sphäre sind. Sie erklärt sich nur aus der Logoslehre. Schon Philo (de somn. I § 75) hatte gelehrt: „τὸ μὲν γὰρ παράδειγμα ὁ πληρέστατος ἦν αὐτοῦ λόγος . . . αὐτὸς δὲ οὐδενὶ τῶν γεγυότων ὅμοιος“ und Tertullian selbst schied von dem „deus pater invisibilis“ den Logos als „visibilis“ (Stier, Gottes- und Logoslehre Tertullians S. 67, 70) und bestimmte sein Verhältnis zur „mediocritas humana“. Und gerade Marcions Dokerismus gegenüber durfte Tertullian das Verhältnis der „divina“ und „humana“ nicht rein negativ bestimmen. Auch genügte zur Abweisung des Vergleichs die Behauptung der Unvergleichbarkeit Gottes selbst mit den Menschen.

Aber dieses Argument genügt Tertullian keineswegs. Immer wieder gibt er einen Beweis auf, um einen neuen vorzuschieben. Jetzt leugnet er, daß ein König als „summum magnum“ mit Gott verglichen werden könne, denn im Vergleich mit Gott sei er eben kein „summum magnum“ mehr (p. 295<sup>8-14</sup>). Diesen Gedanken findet Kroymann in p. 295<sup>10-12</sup> schlecht ausgedrückt und scheidet daher 2 Rezensionen: „rex enim — etsi summum magnum usque ad deum, tamen infra deum — excidet iam de summo magno translato in deum“ und „rex enim summum magnum est in suo solio, comparatus autem ad deum excidet iam de summo magno, translato in deum“. Aber diese Scheidung, die ja auch sehr gewaltsam ist, ist unnötig. Nur muß man nach „infra deum“ (p. 295<sup>11</sup>) nicht bloß ergänzen „est“. Denn dann bildet es keinen Gegensatz zu „comparatus ad deum excidet iam de summo magno“, was doch das „autem“ erfordert. Vielmehr muß man ergänzen: „infra deum summum magnum est“ und demgemäß übersetzen: „Der König nämlich, obwohl er auf seinem Thron bis zu Gott hin die höchste Größe ist, ist dies doch unterhalb Gottes, mit Gott verglichen aber fällt er sofort aus dem Bereich der höchsten Größe heraus, die nunmehr auf Gott übergegangen ist.“ Aber auch diesen Einwand macht



Tertullian nicht weiter geltend, sondern widerlegt die Folgerung aus dem Vergleich selber. Dieser ist uralt und findet sich in 2 Formen. Die eine, populäre, spricht von verschiedenen neben einander bestehenden „regna deorum“ (Cic. de re publ. I 26), die andere, auf der monotheistischen Tendenz der Philosophie beruhende, vergleicht den höchsten Gott mit dem Großkönig, dessen Unterkönige oder Satrapen die anderen Götter sind (Geffcken, 2 griech. Apologeten S. 178, 186, 191, Binder, Dio Chrysostomus u. Posidonius S. 86, Tobias 13 15, Philo de mon. II p. 214 M u. ö.) oder mit dem Kaiser, der selbst oft „rex regum“ „βασιλεὺς βασιλέων“ heißt (Celsus bei Orig. c. Cels. VIII 35 u. unzählige andere Beispiele). Nun hatte Tertullian im Apologeticum selbst gezeigt (Apol. 24, Oehl. I p. 217 8–16), daß dieser Vergleich für die Verteidigung des Polytheismus eher bedenklich als dienlich sei. Was aber an unserer Stelle zur Widerlegung neu hinzugezogen wird, ist die Bedeutung des „summum magnum“ als Tertium comparationis. Ferner werden an unserer Stelle beide Formen des Vergleichs als unbrauchbar erwiesen, zunächst der Vergleich mit dem „rex regum“ und seinen Unterkönigen (p. 295 14–18), auf den auch die Worte „ob subjectionem ceterorum graduum“ hinweisen, dann der mit unabhängigen Herrschern (p. 295 18–24), der angedeutet ist namentlich durch die Betonung von „singulares“, „in unione imperii“ = „ἐν μοναρχίᾳ“ (Oehler, Index s. v. unio), „minutalibus regnis“. Somit liegen in beiden Sätzen nicht inhaltlich gleiche Rezensionen vor, wie Kroymann meint, und muß daher auch das „alterius formae reges“ unbedingt gehalten werden. Auch ist nicht in p. 295 20 das „si“ zwischen „praesunt“ und „minutalibus“ zu „similiter“ zu ergänzen, sondern es muß einfach umgestellt werden, so daß sich ergibt (p. 295 18–24): „sed etiam alterius formae reges, qui singulares in unione imperii praesunt minutalibus, ut ita dixerim, regnis, si undique conferantur in examinationem, qua constet, quis eorum praecellat in substantiis et viribus regni, in unum necesse est summitas magnitudinis eliquetur, omnibus gradatim per comparationis exitum de magnitudinis summa expressis et exclusis.“

Aus diesem Beweis, daß auch der Vergleich mit Königen nichts helfe, da diese selbst immer unter sich nur ein „summum magnum“ haben, wird nun wieder das Prinzip der Einzigkeit entwickelt und daraus noch einmal rekapitulierend erwiesen,

daß auch der Vergleich zweier Götter mit zwei Königen unter dem Gesichtspunkt, daß sie „*summa magna*“ seien, auf die Einheit Gottes führt. Also auch hier (p. 295<sup>26</sup>—296<sup>6</sup>) finden wir die schon im Kapitel 3 beobachtete Art der Rekapitulation. Deshalb ist auch in p. 296<sup>1</sup> durchaus „*ut duo reges et duo summa magna*“ zu halten. Noch einmal betont bei dieser Gelegenheit Tertullian, daß es im Wesen des „*summum magnum*“ liege, nur eins zu sein, freilich diesmal auf Grund der Überlegenheit desselben. Und wieder hebt er dann hervor, daß Gott einer sein müsse. Aber auch diesem Beweise der generellen Unhaltbarkeit des Ditheismus gibt Tertullian keine abschließende Bedeutung. Er läßt vielmehr einen neuen Beweisgang folgen, dessen Prinzip die Behauptung ist, der Dualismus nehme keine besondere Stellung neben Monismus und Pluralismus ein, sondern sei Pluralismus, freilich inkonsequenter. Diese Behauptung fanden wir schon im vorigen Kapitel (p. 295<sup>1-4</sup>) und Tertullian verwendet sie auch sonst (*De exhort. cast.* 7 Oehl. I p. 747<sup>5-8</sup>). Nur wird sie hier ausführlicher behandelt (p. 296<sup>10-23</sup>). Der Ditheismus erscheint als eine Beschränkung der Gottheit innerhalb des polytheistischen Prinzips. Und so kann denn dem marcionitischen Ditheismus gegenüber der Fortschritt der valentinianischen Gnosis zur Theorie der 30 Aeonen als konsequente Position bezeichnet werden, freilich nicht ohne daß mit beißendem Hohn ein auch in der damaligen apologetischen Literatur (Tatian 34 ed. Schw. p. 36<sup>2-4</sup>) bekannter Mythos auf Valentins System angewandt würde. Schließlich wird zum Entscheid zwischen Monotheismus und Polytheismus, zu dem ja auch der Ditheismus gehört, der Beweis des Monotheismus aus Kapitel 3 zum dritten Mal rekapituliert. Damit aber zeigt sich diese rekapitulierende Methode als integrierender Bestandteil der Kompositionsweise Tertullians.

Jetzt ist die spekulative Abwehr des Ditheismus im allgemeinen abgeschlossen, es folgt aber noch der praktisch-religiöse Beweis, daß der Ditheismus als Verehrung zweier gleicher „*summa magna*“ sinnlos ist. Denn auf rationalem Wege feststellbar wären die zwei Götter nicht, da kein Grund für die Mehrzahl bei gleichen Göttern vorliegt (p. 296<sup>23</sup>—297<sup>3</sup>). Der Kult der beiden Götter wäre also immer mit Zweifeln verbunden, die schließlich zur Aufgabe desselben führen müßten (p. 297<sup>3-15</sup>).

Die bisherigen Ausführungen Tertullians waren nicht an den speziellen Problemen Marcions orientiert, sondern hatten sich gegen den Polytheismus generell gerichtet. Dies zeigt weniger der Umstand, daß in Kapitel 4 die Form des Vergleichs, welche die Götter von einander abhängig denkt, neben diejenige tritt, welche sie als unabhängig erscheinen läßt, — denn wie die Beziehung der zwei Götter Marcions zueinander zu denken war, war ja auch nicht klar (Harnack, D. G.<sup>4</sup> I 299) — als daß in der 2. Hälfte von Kapitel 5 die zwei Götter als einander gleich erscheinen. Diese Eigentümlichkeit der Argumentation Tertullians legt den Gedanken nahe, daß sie aus apologetischen Quellen stamme. Namentlich der Vergleich der Götter mit Königen war Tertullian wohl durch seine apologetischen Studien besonders bekannt geworden. Aber daß er seine Ausführungen zunächst so ganz seinem eigentlichen Thema inadäquat gestaltet hat, beruht wohl hauptsächlich auf der prinzipiellen Fassung, die das Problem des Ditheismus erhalten hatte. Vor den allgemeinen Konsequenzen der Definition Gottes als „*summum magnum*“ trat das Problem des marcionitischen Ditheismus einen Augenblick zurück. Und doch wurde es durch jene wieder besonders scharf beleuchtet und mit besonderer Absicht lenkt Tertullian erst in Kapitel 6 darauf zurück. Denn, wenn er hier zeigt, daß Götter als „*summa magna*“ nur gleich sein können, so fällt auch Marcions Ditheismus unter die Beweise der Kapitel 3—5, nur freilich außerdem unter das Urteil der Inkonsequenz, da es nicht angehe, zwei Wesen zugleich als Götter und als ungleich anzusehen.

Auch diese These wird mit Hilfe der Definition Gottes als „*summum magnum*“ verfochten, freilich in auffällig umständlicher Begründung. Tertullian weist nach, daß Marcions Schöpfergott als schlechterer und somit qualitativ verringerter Gott kein „*summum magnum*“ sein könne (p. 297 28—298 7). Daraus folgert er aber nicht, daß er nicht Gott sein könne, sondern daß er sein Wesen ändern müßte (p. 298 7). Nun gehöre es aber zum Wesen Gottes, „*non desinere de statu suo*“, „*ἀναλλοίωτος*“ zu sein (p. 298 7—8). Sonst wäre auch bei Marcions gutem Gott sein Wesen als „*summum magnum*“ nicht sicher (p. 298 8—10). Daher müßten beide Götter unbedingt gleich sein (. 298 10-16).



Diese Umständlichkeit erklärt sich freilich daraus, daß das Ziel des Beweises nicht war, dem Schöpfergott das Prädikat der Gottheit zu nehmen, was Tertullian besonders anstößig sein mußte, sondern die beiden Götter Marcions als gleich zu erweisen, damit der Beweis in Kapitel 5 von ihnen gelte. Damit war dann auch die marcionitische Herabwürdigung des Schöpfergotts als inkonsequent erwiesen.

Die Lehre aber, daß Gott „ἀναλλοίωτος“ sei, ist nicht nur allgemein apologetische Tradition (Hennecke, Index zu Aristides s. v. θεός), sondern auch bei Tertullian selbst belegt (adv. Herm. 7 p. 133 20–21 adv. Prax. 27 p. 280 27–28), wenn er freilich auch einmal, um eine These zu beweisen, sie ablehnen kann (de carn. Chr. 3 Oehl. II p. 429 5–18).

Nachdem Tertullian nun nachgewiesen hat, daß zwei Götter als „summa magna“ sich gleich sein müssen, muß er einen biblisch begründeten Einwurf dagegen zurückweisen. Die im A. T. sich findenden Worte, in denen neben Gott die „συναγωγὴ θεῶν“ gestellt wird, waren von den christlichen Exegeten immer als schweres Problem empfunden worden. Alt war die Deutung der „θεοί“ auf die Gläubigen, die gottähnlich seien (Justin. Dial. c. Tryph. c. 124 ed. Otto p. 353 C. Irenaeus III 6 1; IV 1 1; IV 63 3). Daneben findet sich auch die auf die Engel (Orig. c. Cels. IV 29). Aber die Marcioniten konnten nicht selbst die Worte zum Beweis ihres Ditheismus herangezogen haben, weil auch ihr Schöpfergott keine „συναγωγὴ θεῶν“ neben sich hatte. Vielmehr ist es ein Einwurf, den sich Tertullian selbst macht. In „adv. Praxeum“ (c. 13 p. 248 5–9) und „adv. Hermogenem“ (c. 5 p. 132 7–10) hatte er die Stelle schon herangezogen und sie auf die Gläubigen gedeutet, wenn auch an der 2. Stelle vielleicht schon im Hinblick auf Mk. 12 25, Mth. 22 30, Lk. 20 36 die Deutung auf Engel mit herangezogen ist. An unserer Stelle (p. 298 25–26) finden wir nun beide Deutungen zugleich. Natürlich gibt Tertullian zu, daß diesen sogenannten „θεοί“ das „summa magnum“ nicht zukommt. Die Argumente gegen die Behauptung, daß man demgemäß mehrere Götter annehmen könne, ohne daß sie „summa magna“ zu sein brauchten, sind folgende. Würde dies zugegeben, so wäre auch für Marcions guten Gott seine Bezeichnung als Gott kein Beweis für sein Wesen als „summa magnum“. Ferner handle es sich nicht

um den Namen, sondern um die Substanz Gottes. Dem Schöpfergott werde wegen seiner allein ungeborenen, ungeschaffenen, ewigen und die Welt schaffenden Substanz das „*summum magnum*“ zugeschrieben und nur, weil jedes Ding seinen Namen haben müsse, und daher diese Substanz als „*deus*“ bezeichnet werde, entstehe der Anschein, als ob jedem Ding, das den Namen „*deus*“ trage, das „*summum magnum*“ zugeschrieben werde. Aber auch Marcion schreibe seinem Gott das „*summum magnum*“ der Substanz nach zu. Aus der Benennung als „*summa magna*“, die ihrer Substanz entsprechen müsse, ergebe sich also die Gleichheit der beiden Götter Marcions (p. 298 22—299 18).

Die der Argumentation zu Grunde liegende Scheidung von „*nomen*“ und „*substantia dei*“ war von Athenagoras (ed. Schw. p. 6 1—5) bei den heidnischen Göttern vollzogen worden. Wie er, so sprach hier Tertullian der Mehrheit der Götter die Fähigkeit ab, alle zugleich die „*substantia dei*“ zu besitzen. Er mußte daher einen Streit um den Gottesnamen ablehnen. Daß es sich hier um ein Bibelwort handelte, begünstigte die der allegorischen von „*verbum*“ und „*sensus*“ verwandte Scheidung. An jener Psalmenstelle war der „*sensus*“, die „*substantia*“, ein anderer als das „*verbum*“.

Die Lehre, daß die „*substantia dei*“ durch die „*aeternitas*“ und die mit dieser verbundenen Prädikate begründet werde (p. 299 15—16), fanden wir schon in Kapitel 3 (p. 293 22—25). Auch hier ist sie nicht näher ausgeführt. Ja, nach einem Satz unseres Kapitels (p. 299 2—5) hat es den Anschein, als ob nicht die „*aeternitas*“ an sich, sondern nur ihre Beschränkung auf ein Wesen dieses zum „*summum magnum*“ macht, womit freilich der ganze bisherige aus der Eigenschaft des „*summum magnum*“ die Einzigkeit Gottes folgernde Beweis fiel. Aber auch die welt schöpferische Tätigkeit, die an dieser Stelle erwähnt wird, ist keine grundlegende Eigenschaft des „*summum magnum*“. Dagegen sind Einzigkeit wie Schöpfertätigkeit notwendige Eigenschaften des „*summum magnum*“, also Correlate der „*aeternitas*“ und Erkennungszeichen für Gott, nach denen der Schöpfer als Gott zu bezeichnen ist.

Nachdem so festgestellt ist, daß es sich nur um die Substanz Gottes handle, betont Tertullian, daß diese Substanz in beiden Göttern gleich sein müsse (p. 299 10—18). Darauf kann er das

Fazit aus Kapitel 3—5, das die Gleichheit zweier Götter ausschließt, und Kapitel 5—7, das die Ungleichheit derselben als unmöglich erweist, in kurzer Rekapitulation ziehen, damit Marcion ad absurdum führen und die Betrachtung über den „*numerus dei*“ schließen (p. 299<sup>18–27</sup>).

### 3. Abschnitt.

## Über die Offenbarung Gottes.

Am Ende des 7. Kapitels (p. 299<sup>28–29</sup>) kündigt Tertullian selbst als Thema des 2. Teils seines 1. Buches die Diskussion der „*singulares proprietates dei*“ an, also im Gegensatz zur Behandlung des „*πόσον*“ im 1. Teil die der „*ποιότητες*“. Aber die nähere Betrachtung des 2. Teils erregt Bedenken gegen diese Bestimmung seines Themas. Er zerfällt nämlich selbst in 2 Abschnitte, von denen indes nur der 2. eigentliche „*proprietates*“ behandelt. Dies ergibt sich aus dem Eingang des 2. Abschnitts (p. 318<sup>20–23</sup>): „*accedamus igitur iam hinc ad ipsam dei personam per idque examinetur, per quod creatori praefertur.*“ Von hier ab erst werden eigentliche „*proprietates dei*“ besprochen, während im Vorausgehenden die „*novitas*“ und das Unbekanntsein Gottes behandelt werden, die doch nicht sowohl als „*ποιότητες*“ im eigentlichen Sinn, sondern als „*πρός τι πῶς ἔχον*“ anzusehen sind. Freilich fällt auch Letzteres nach der stoischen Kategorienlehre unter das „*ποῖον*“, innerhalb dessen es erst im Gegensatz steht zum „*ποῖον καθ' αὐτό*“ (Trendelenburg, Logische Untersuch. I S. 230). So kann man allerdings zur Not im 1. Abschnitt des 2. Teils die Behandlung des „*ποῖον πρὸς τι πῶς ἔχον*“, im 2. die des „*ποῖον καθ' αὐτό*“ finden.

Freilich wenn man sich vergegenwärtigt, daß unser Buch in der 3. Auflage noch Zusätze erhalten hat, so kann man leicht auf den Gedanken kommen, diese Zusätze seien im 1. Abschnitt des 2. Teils zu sehen. Wäre das richtig, so wäre Kroymanns Hypothese ganz unhaltbar.

Der Ausdruck Tertullians in der Einleitung (p. 290<sup>14</sup>): „*varietas eius in disperso reperta*“ beweist freilich, daß neben einer so kompakten Ergänzung noch kleinere angenommen

werden müssen. Die Annahme der größeren Ergänzung aber wird gestützt durch die Diskrepanzen, die zwischen den übrigen Teilen und dem Abschnitt von Kapitel 9 bis 21 bestehen. Am Schluß von Kapitel 1 nämlich wird die „*praescriptio*“ als hier unbrauchbar bezeichnet, in Kapitel 21 ausgeführt, in Kapitel 2 Marcions Lehre auf Kerdon zurückgeführt, in Kapitel 21 die Priorität Kerdons ignoriert.

Ferner spricht für die Annahme einer größeren Ergänzung, dass eine solche die Teilung des ursprünglichen 1. Buches in 2 Bücher bei der 3. Auflage begreiflich macht und ebenso das Überwiegen des 2. Teils des nunmehrigen 1. Buches vordem 1. Teil.

Der erste Abschnitt des 2. Teils unseres Buches behandelt also die Neuheit des Gottes Marcions. Sie ist nach Tertullian der Stolz der Marcioniten (p. 300 1–4), die sich ja auf Luc. 5 36–37 und 2. Kor. 5 17 dafür beriefen (Tertull. adv. Marc. IV 11 p. 451 16–452 21; V 12 p. 617 12–13; Adamant. p. 90 1–92 11; Epiphan. I 42 2). Diesem Stolz der Marcioniten gegenüber deutet Tertullian zunächst kurz seine Einwände an. Marcions Gott hat sich lange nicht betätigt (p. 300 6–7). Sein Offenbarer Jesus Christus trägt die vom Schöpfergott bezeichneten Namen, ist aber ein anderer (p. 300 7–8). Den ersten dieser Einwände behandeln die folgenden Kapitel 9–21, der zweite wird in Kapitel 15–17 des 3. Buches ausgeführt. Hierauf folgt der auf dem Satz: „*haeresis deputabitur, quod postea inducitur*“ (p. 292 4–6) beruhende Schluß aus der „*novitas dei*“ auf Ketzerei bei Marcion (p. 300 9–10). Des Weiteren wird die „*novitas dei*“ in Vergleich gestellt mit der „*novitas*“ der erst durch Konsekration zu Göttern erhobenen heidnischen Götter (p. 300 11–15). Dieser Vergleich entspricht Tertullians oft hervortretender Tendenz Marcions Lehre mit dem Heidentum gleich zu stellen. Und nun war der Hinweis auf Geborenwerden und Konsekration der Götter alte apologetische Tradition (Athenagor. ed. Schw. p. 20 12–13, Theophilus ed. Otto 84 ACD; Minuc. Fel. 21; Geffcken, 2 griech. Apol. S. 38) und speziell die Betrachtung der nach seinem Tode erfolgten Vergöttlichung Saturns, des ältesten der Götter (Theophil. ed. Otto p. 84 D; Min. Fel. 21 4). Dieser Tradition war Tertullian selbst gefolgt (Apol. 10 ad. nat. II 12). So lag ihm dieser Vergleich sehr nahe.

Der heidnischen wie der marcionitischen „*novitas dei*“ gegenüber betont er natürlich die ihm besonders wichtige

Eigenschaft der „aeternitas dei“ (p. 300 15–22), die er auffallenderweise allerdings nicht als Sein durch alle Zeit, sondern als die Zeit bedingende Zeitlosigkeit gefaßt hat (p. 300 17–18).

Die ganze Zusammenstellung der heidnischen und der marcionitischen „novitas dei“ war freilich eine recht gewaltsame und tendenziöse. Die ganze Argumentation des 8. Kapitels traf Marcion, der die Ewigkeit Gottes zugab, nicht. Das räumt auch Tertullian im Beginn von Kapitel 9 ein und gibt jene Argumentation als bloßes Vorspiel aus, das die Zerstörung des lockenden Reizes der Neuheit bezweckte. Dies offenbar will Tertullian in p. 300 23–26 sagen. Denn der Satz: „sed ipsam novitatis cognitionem percutientem rudes animas ipsamque naturalem novitatis gratiositatem volui repercutere“ kann nicht bedeuten, daß im 8. Kapitel Tertullian die Erkenntnis der Neuheit widerlegen wollte, da im 8. Kapitel von Erkenntnis nicht die Rede war. Noch weniger paßt Engelbrechts Änderung: „ipsam novitatem cognitionis“, da dadurch der Gegensatz zum Folgenden aufgehoben wird. Denn Kapitel 9–21 handeln ja auch von der „novitas cognitionis“. In Kapitel 8 dagegen hat sich Tertullian an das Wort „novitas“ gehalten, von dem er im Beginn von Kapitel 9 betont, daß es für die Marcioniten einen von ihm bis jetzt nicht berücksichtigten Sinn hat. Diese Hervorhebung des Worts begründet er mit seinem Reiz. Wir könnten nun „cognitio“ in der Bedeutung „Begriff“ zu halten suchen, wenn ein solcher Gebrauch gerade hier neben „agnitio“ und „ignotus“ wahrscheinlich wäre. Daher wäre wohl die Änderung „ipsam novitatis notionem“ angemessener.

Hiermit beginnt die Untersuchung, ob Gott auch nur seiner Kenntnis nach neu, also vorher unbekannt gewesen sein könne, d. h. die Untersuchung über die göttliche Offenbarung.

Wiederum findet sich dabei eine Gelegenheit zur Parallelisierung von Marcionitismus und Heidentum. Jener lehrte nämlich auf Grund von Lc. 10, 22: der gute Gott Christi sei „ἄγνωστος“ (adv. Marc. IV 25 p. 506 1–4; Orig. in epist. ad Tit. ed. Lommatzsch V 285 Adamant. p. 42 29–44 2 Pseudotertull. adv. Marc. I 106). Nun gab es tatsächlich, wie wohl auch an andern Orten (Christl. Welt 1910 Sp. 218–220 v. Deissmann),<sup>1</sup> in Athen einen Altar „ἄγνωστων θεῶν“ (Wendland, Hell.-röm.

1) Herr Professor Schmidt weist mich bei der Korrektur darauf hin, daß Deissmann „Paulus“ S. 178–181 ausführlicher darüber handelt.



Kultur S. 78). Die Apostelgeschichte hatte diesen Zug apologetisch verwertet (c. 17 22–23); Tertullian dagegen in der Polemik gegen Varro (ad nat. II 9 R.—W. p. 111 5–7) ihn dessen Lehre von den „dei incerti“ an die Seite gestellt. Jetzt drehte sich die Sache um. Dem „ἄγνωστος θεός“ Marcions vergleicht er die „ἄγνωστοι θεοί“ der Athener und diese führen zu Varros „incerti dei“ (Varro antiquit. rer. divin. ed. Agahd B. XV frgm. 1. Jahrb. f. klass. Phil. Supplem. XXIV S. 187, S. 126–130). Diese wieder drängen Tertullian den Gedanken der Ungewißheit des Gottes Marcions auf, der für den Beweis äußerst fruchtbar ist (p. 300 29–301 2). So sucht er nun die „dei incerti“ als „ignoti“ zu erweisen (p. 301 2–3). Aber sind alle „dei incerti“ „ignoti“, so sind damit noch nicht alle „dei ignoti“ „incerti“. So erhebt sich die Frage, welcher der beiden Namen auf Marcions Gott paßt (p. 301 3–4). Für seine Antwort, daß der Gott Marcions zugleich „incertus“ und „ignotus“ ist, beruft sich Tertullian darauf, daß, wie das Vorhandensein eines bekannten Gottes ihn als unbekannt erscheinen ließ, so das Vorhandensein eines gewissen Gottes als ungewiß (p. 301 4–6). Zunächst wird nun der Gedanke des „ἄγνωστος θεός“ weiter verfolgt. Nur angedeutet wird das in Kapitel 15 ausführlicher behandelte Problem des Raumes dieses Gottes. Dann wird das Hauptproblem in dieser Frage gestellt, indem aus den zwei Hauptvorzügen, die die Marcioniten ihrem guten Gott zuschrieben, seiner größern Erhabenheit und seiner größern Gnade, die Unmöglichkeit, daß er unbekannt sei, gefolgert wird (p. 301 10–12). Diese Verwendung der Hauptvorzüge des guten Gottes Marcions zu seiner eigenen Widerlegung findet sich bei Tertullian öfter (cap. 11 p. 305 16–24, c. 17 p. 312 3–5; 20–23).

Einstweilen geht Tertullian sofort nach der Stellung der Hauptfrage von dieser ab, um zunächst auf Grund des geführten Beweises, daß Marcions Gott auch „incertus“ sei, eine Hilfslinie zu ziehen, aus der freilich ein selbständiger Beweis hervorgeht, der bis tief in Kapitel 11, bis p. 305 2 reicht.

Aristoteles hatte in seiner Logik (Anal. post. I p. 71 b 9–22) gelehrt, daß das Sichere und der Kenntnis nach Vorausgehende immer den Maßstab für das Unsichere und der Kenntnis nach Spätere abgeben müsse. Dieser Satz war von den Stoikern übernommen worden (Cic. Acad. prior. 26, Sext. Empir. adv. math. VIII 314) und dann auch in die theologische Literatur der Christen



oft eingedrungen (Iren. II 9<sup>1-2</sup>; II 40<sup>1. 3</sup>; II 41<sup>1</sup> Clem. Al. Strom. V 12, 82<sup>3</sup>; Lact. inst. div. II 8<sup>47</sup>). Tertullian selbst hatte ihn mehrmals verwandt (Apol. 3 Oehl. I p. 123<sup>12-14</sup>, de res. carn. 19 p. 51<sup>6-10</sup>; 21 p. 54<sup>1-5</sup>). Woraus er ihn geschöpft hat, ist dabei ganz unsicher. Ihm selbst aber war er sehr naheliegend, da er sehr gut seiner Anschauung von der Ursprünglichkeit des Wahren entsprach. Jetzt benutzt er ihn, um den guten Gott Marcions, als den der Kenntnis nach späteren und unsicheren, der Prüfung nach dem Wesen des der Kenntnis nach früheren und bekannten Schöpfergottes zu unterstellen. Daß er hierbei die Regel, die auf das „notitia anterior“ geht, von jeder „res anterior“ allgemein gebraucht, begreift sich aus seiner Geschichtsauffassung.

Nachdem diese allgemeine Regel vorausgeschickt ist, wird nun ihre Anwendbarkeit auf den besonderen Fall deduziert dadurch, daß von neuem nachgewiesen wird, daß der bekannte Gott existieren muß, der „ἄγνωστος θεός“ dagegen „ἀμφίβολος“ ist, da er möglicherweise nicht existiert (p. 301<sup>21-26</sup>). Dieser Beweis lautet im überlieferten Text: „duo nunc dei proponuntur, ignotus et notus. de noto vacat quaestio. esse eum constat, quia notus non fuisset, nisi esset. de ignoto instat altercatio. potest enim et non esse, quia si esset, notus fuisset. Quod ergo quaeritur, quamdiu ignoratur, in incerto est, quamdiu quaeritur, et potest non esse, quamdiu in incerto est.“ Aber der Satz: „potest enim et non esse, quia si esset, notus fuisset“ ist widersinnig. Denn der Kausalsatz beweist mehr als der Hauptsatz behauptet. Dieser nimmt nur die Möglichkeit der Nichtexistenz in Anspruch, dagegen behauptet jener die Unmöglichkeit der Existenz. Sodann ist in unserm Satz dasselbe „potest non esse“ schon begründet, das der nächste Satz ausführlich beweist. Endlich stört der Satz die notwendige Verbindung: „de ignoto instat altercatio. quod ergo quaeritur, quamdiu ignoratur.“ Die Einschlebung des störenden Satzes erklärt sich aus dem Bedürfnis nach Responsion. Wie es nämlich im Vorausgehenden geheissen hatte (p. 301<sup>22-23</sup>) „esse eum constat, quia notus non fuisset, nisi esset“, so suchte der Interpolator nun etwas Entsprechendes vom „ignotus“ auszusagen, nahm dazu aus dem Folgenden: „potest non esse“, aus dem Vorausgehenden aber gestaltete er: „quia, si esset, notus fuisset.“

Nachdem so der „ignotus deus“ nochmals als „incertus“

erwiesen worden ist, wird jener logische Satz wieder als Norm hingestellt, zunächst durch eine rhetorische Frage (p. 301<sup>28</sup>—302<sup>1</sup>), dann durch einen indirekten Beweis (p. 302<sup>1-8</sup>). Dem fügen dann freilich die meisten Herausgeber einen positiven Beweis bei, indem sie statt: „*si non de certis et indubitatis et absolutis regulae partibus incertis et dubiis et inexpeditis praeiudicabunt*“ schreiben: „*sin de certis et indubitatis et absolutis regulae partibus incertis et dubiis et inexpeditis praeiudicabunt*“. Dabei sind sie freilich darüber nicht einig, ob dieser Satz ein selbständiger, aus Haupt- und Nebensatz bestehender Satz ist, wie z. B. Kroymann annimmt, wobei dann freilich noch verschiedene Möglichkeiten der Konstruktion und der Abtheilung von Haupt- und Nebensatz sich ergeben, oder ob er nur der Vordersatz zum Folgenden ist. Aber die von B. Rhenanus vorgeschlagene Änderung von „*si non*“ in „*sin*“ ist mindestens unnötig. Wir können ohne Schwierigkeit verstehen: „Im Übrigen, wenn zu dieser, selbst noch unsicheren Sache auch noch Gründe von Unsicherem hergenommen werden, wird sich eine Reihenfolge von Untersuchungen untereinander wirren auf Grund der Betrachtung von selbst noch ebenso unsicheren Gründen und man wird zu jenen grenzenlosen Untersuchungen kommen, die der Apostel nicht liebt, falls nicht von dem Sichern, Unzweifelhaften und Gelösten hergenommene Regeln über die unsicheren, zweifelhaften und ungelösten Teile entscheiden werden“. Es ist also der Satz: „*ibitur in illas iam indeterminabiles quaestiones*“ selbständiger gegenüber dem Vorhergehenden und so bekommt er in dem Satz mit „*si non*“ seine besondere Bedingung. Daß hierbei nicht „*nisi*“ zu erwarten ist, ergibt sich nicht bloß aus der Bevorzugung von „*si non*“ vor „*nisi*“ durch Tertullian, sondern auch daraus, daß hier nicht ein Ausnahmefall ausgeschlossen, sondern die Bedingung des Hauptsatzes negativ ausgedrückt wird. Auch daß der erste Bedingungssatz den Konjunktiv hat, der Satz mit „*si non*“ den Indikativ Futuri, ist nicht ohne Analogie bei Tertullian (de pat. 2 p. 2<sup>16</sup>—3<sup>4</sup>). Ganz unannehmbar ist aber Rhenanus' Konjektur, weil „*sin*“ überhaupt nur zweimal für Tertullian handschriftlich bezeugt ist (ad nat. I 1 R.—W. 59<sup>16-19</sup> apol. 41 Oehl. I p. 272<sup>14-20</sup>) und beide Male in der Verbindung „*sin vero*“; „*sin vero*“ für „*enimvero*“ hat außerdem Latinus einmal (de idol. 13 R.—W.

45 5–7) konjiziert. Dies ist aber wohl falsch. Denn es liegt bei weitem näher „*enimvero si*“ zu schreiben, das wir auch de res. carn. 38 p. 80 20–22 finden. An unserer Stelle hätten wir kein „*sin vero*“, sondern einfaches „*sin*“. Diese Konjekture ist also in jeder Beziehung unhaltbar.

Im folgenden hebt Tertullian selbst als Einschränkung jener allgemeinen Regel hervor, daß sie nur für Gleichartiges gilt (p. 302 8–11), d. h. für solche Dinge, die die Haupteigenschaft, den „*status principalis*“, gemein haben. Auch in dieser Einschränkung gilt aber die Regel von Marcions zwei Göttern, da sie die Haupteigenschaft der Ewigkeit gemein haben, mag ihnen auch sonst Marcion verschiedene Eigenschaften zugeteilt haben (p. 302 11–15): „Denn die übrigen Eigenschaften kommen erst in zweiter Linie in Betracht, ja sie werden überhaupt nicht in Rechnung gezogen werden, wenn man über die Haupteigenschaft einig ist“. Dies ist der Sinn der Sätze in p. 302 14–16, sobald man erkannt hat, dass „*cetera*“ „die übrigen Eigenschaften“ heißt und daß dieses „*cetera*“ im Folgenden Subjekt, „*posteriora sunt*“ Prädikat ist. Dies haben Hoppe und Kroymann verkannt und daher „*posteriora*“ als „die folgenden Eigenschaften“ gefaßt und nun in „*sunt in retractatu*“ eine Parallele zu „*immo nec admittentur*“ sehen müssen. Hoppe („Syntax und Stil des Tertullian“ S. 138 A. 1) nimmt daher an, „*retractatus*“ habe die Bedeutung „Zweifel“. Indes von den 3 andern Belegstellen ist die eine eine Konjekture des Ursinus (de spect. 3 R.—W. 4 18–19), an den beiden andern aber (adv. Prax. 2 p. 229 20–24 de bapt. 12 R.—W. 210 30–211 2) kann „*retractatus*“ sehr wohl die gewöhnliche Bedeutung „Untersuchung“ haben. An unserer Stelle aber gibt es keinen Sinn: „die folgenden Eigenschaften sind im Zweifel, ja sie werden gar nicht zugelassen, wenn die Haupteigenschaft feststeht“. Ganz abgesehen davon, daß „*in retractatu esse*“ doch schwerlich gleich „*dubium esse*“ sein könnte. Ebenso wenig aber ist Kroymanns Konjekture richtig, der „*retractatus*“ im gewöhnlichen Sinn zu fassen scheint, deshalb aber vorschlägt: „*posteriora enim (non) sunt in retractatu*.“ Denn „*immo nec admittentur*“ ist keine Steigerung zu „*non sunt in retractatu*“. Ich bleibe also bei der überlieferten Lesung: „*hic erit status principalis; cetera viderit Marcion, si in diversitate disposuit; posteriora enim sunt in retractatu, immo nec admittentur*“ und

übersetze: „Das ist die Haupteigenschaft. Was die übrigen Eigenschaften angeht, so mag Marcion zusehen, wenn er sie in Verschiedenheit verteilt hat. Sie sind nämlich bei der Untersuchung die späteren, ja sie werden überhaupt nicht herangezogen werden.“

Im eben besprochenen Abschnitt hat Tertullian die Ausschaltung der übrigen Eigenschaften aus der Diskussion auf die Feststellung des „status principalis“ gegründet. Diese Feststellung rekapituliert er nun noch einmal (p. 302<sup>16-17</sup>), indem er sagt, daß bei beiden als „status principalis“ erwiesen sei, daß sie Götter seien. Von der Gemeinschaftlichkeit des „status“ beider ist dabei nicht die Rede. Daher muß es befremden, daß es im Folgenden heißt: „et ita de quorum statu constat communem esse.“ Und dieser Satz paßt auch nicht zum Nächsten. Dort heißt es nämlich (p. 302<sup>18</sup>): „cum sub eo ad probationem devocantur.“ Denn diese Tatsache begründet ja nicht die „communio status“, vielmehr beweist sie nur das Bekanntsein des „status principalis“, wie aus den Ausführungen von p. 302<sup>8-16</sup> hervorgeht. Erst im Nachsatz ist dann von den „certa“ die Rede, „cum quibus de communione status censentur“. Demnach ist statt „ita de quorum statu constat communem esse“ zu schreiben: „et ita de quorum statu constat, cum sub eo ad probationem devocantur, si incerta sunt, ad eorum certorum formam provocanda erunt, cum quibus de communione status principalis censentur, ut proinde et de probatione communicent.“ Das ist eine nochmalige Rekapitulation der Regel, daß das Unsichere an dem Sichern mit gleichem „status principalis“ zu messen sei.

Aus dieser Regel nun folgert Tertullian, daß es einen heute ungewissen, weil früher unbekannten Gott nicht geben dürfe, da der als Gott gewisse Schöpfergott früher nicht unbekannt und daher auch nicht ungewiß gewesen sei. Wurde also im Vorhergehenden mit der Unbekanntheit und Ungewißheit des guten Gottes Marcions nachgewiesen, daß er unter die Norm des gewissen Schöpfergotts zu stellen sei, so dienen jene Eigenschaften jetzt dazu, zu zeigen, daß er jener Norm nicht entspricht. Ist dies aber der Gedankengang, so darf nicht mit Kroymann p. 302<sup>24</sup>: „ideo nec incertus“ gestrichen werden, das dem: „qui sit hodie incertus“, womit p. 302<sup>22</sup> der Gott Marcions bezeichnet wird, entspricht.

Im Folgenden tritt Tertullian nun den Beweis an, daß der Schöpfergott stets gewiß, weil stets bekannt gewesen sei. Das stete Bekanntsein desselben begründet er zunächst durch den Hinweis auf die Welterschöpfung, die als Offenbarung des Schöpfers diene, ja zu diesem Zweck erfolgt sei (p. 302<sup>24-26</sup>). Diese Abzweckung der Welterschöpfung ist zwar auch sonst in der heidnischen (Herm. Trismeg. ed Parthey XI p. 99<sup>1-3</sup>) wie christlichen (Theophil. ed. Otto I 4 p. 72A) theistischen Spekulation vertreten, lag aber gerade Marcions Lehre gegenüber besonders nahe, die dem Welterschöpfer den Gott der Offenbarung entgegensetzte. Nun konnte man aber einwenden, nicht durch die Welterschöpfung, sondern erst durch Moses sei der Schöpfergott bekannt geworden (p. 303<sup>1-3</sup>). Diesen Einwand sucht Tertullian zunächst dadurch zu entkräften, daß er Moses nur als Zeugen früherer Offenbarungen Gottes ansieht (p. 303<sup>3-6</sup>). Moses Zeugnis aber findet er bestätigt durch das „testimonium animae“.

Die Stoiker (Diog. Laert. VII 54) und Epikureer (Cic. de nat. deor. I § 43) hatten den Gottesglauben als allgemein menschliche, durch den „consensus gentium“ bezeugte „*πρόληψις*“ aufgefaßt. Die späteren Popularphilosophen hatten dann den Glauben an einen höchsten (Cumont, Jupiter summus exsuperantissimus Arch. f. Religionswiss. IX S. 323ff.), von den verschiedenen Völkern verschieden benannten (Varro antiq. rer. div. ed. Agahd. I frgm. 58a Celsus bei Orig. c. Cels. V 41 Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 96 A. 2) Gott als Uroffenbarung (Wendland S. 98) aufgefaßt und ebenso z. T. die hellenistischen Mysterienreligionen (Reitzenstein, Hell. Mysterienrelig. S. 91—93). Maximus Tyrius (XI 5 ed. Hobein) spricht selbst von einem Zeugnis der Seele. Die Apologeten (Justin apol. II 6 ed. Otto p. 44E) hatten diese Meinung übernommen. Tertullians Glauben an eine Uroffenbarung war die Voraussetzung sowohl seiner Lehre von der Wahrheit des Alten (p. 292<sup>5-6</sup> p. 300<sup>9-10</sup>) wie seiner Begründung des Gottesbegriffs auf die „*conscientia omnium*“ (p. 293<sup>20-21</sup>). Er hat nun aber zur Ausführung seines Gedankens eine besondere Form gefunden. Minucius Felix hatte, um die Namenlosigkeit Gottes zu erweisen, auf gewisse volkstümliche Redensarten hingewiesen, die einfach von „*deus*“ sprachen (cap. 18 § 11). Bei Tertullian ist der Beweis ein anderer. Trotzdem finden wir an allen 3 Stellen



(Apol. 17 Oehl. I p. 184 2-3 de testim. an. 2 R.-W. 136 7-13 adv. Marc. I 10 p. 303 9-10), wo er die Frage berührt, ohne eigentlichen Anlaß die Andeutung, daß „deus“ Gottes eigentlicher Name sei. Das beweist klar, daß Tertullian die Anregung zu diesem Beweis Minucius Felix verdankt, nicht umgekehrt. Aber er hat sie in ganz eigener Weise verarbeitet, indem er zuerst im Apologeticum (c. 17 Oehl. I p. 183 10-184 6) kurz, dann in der Schrift „de testimonio animae“ ausführlicher jene Redensarten als Beweis der allgemein menschlichen Erkenntnis des Monotheismus heranzog. Schon in „de testim. an.“ hatte er diese Offenbarung als der biblischen vorausgehend betrachtet (R.-W. 141 5-6), Gewicht indes nicht darauf gelegt (R.-W. 141 21-142 6). Jetzt ist ihm gerade dies wichtig (p. 303 12-13). Ohne Moses zu kennen, kennt das Volk Moses' Gott (p. 303 6-12). Diese Kenntnis ist eben von Uranfang der Seele mitgegeben (p. 303 13-14) und bei allen Völkern dieselbe (p. 303 14-15).

Dieser Gedanke führt Tertullian zu einem auch bei Adamantius (p. 4 26-27) bezeugten Satz Marcions, daß nämlich der Schöpfergott der Gott der Juden sei. Freilich der Satz, der diese Lehre Marcions behandelt (p. 303 15), ist nur in der einen Handschriftenklasse von M. überliefert und auch da unmöglich richtig. Denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, was „Iudaeorum enim deum dicunt animae deum“ begründet. Andererseits kann der Satz nicht fehlen, wie Kroymann will. Denn sonst fehlt jede Verknüpfung des Vorhergehenden mit dem nächsten Satz: „noli, barbareae haeretice, priorem Abraham constituere quam mundum“. Dieser Satz wird nur verständlich, wenn vorher davon die Rede war, daß Marcion den Gott der allgemeinen Weltoffenbarung auf die Juden und deren Stammvater Abraham beschränkte. Also muß geschrieben werden: „Iudaeorum deum dicunt animae deum“. Tertullian führt nämlich im 1. Buch oft die Marcioniten mit (c. 13 p. 306 18-20; c. 19 p. 314 1-3; c. 27 p. 328 18-20) oder ohne Namensnennung (c. 11 p. 303 25-26; c. 17 p. 312 1-3; c. 28 p. 329 19) als Zwischenredner ein. Freilich wäre an unsrer Stelle wegen des „barbareae haeretice“ ein auf Marcion bezüglicher „dicis“ zu erwarten. Indes findet sich ein ähnlicher Wechsel auch in Kapitel 27 (p. 328 18-329 12). Zum Nachweis, daß der Schöpfergott den Maßstab abgeben müsse für Mar-



cions guten Gott, glaubt sich dann Tertullian begnügen zu können mit dem relativen Ältersein des Schöpfergottes (p. 303 17–19), während er zum Nachweis, daß Marcions Gott dem Maßstab nicht entspricht, allerdings wieder die stete Offenbarung des Schöpfergottes heranzieht (p. 303 20–22). Aus ihr entnimmt er sodann auch den Beweis seiner Existenz und Einzigkeit, da ein anderer sich noch nicht erwiesen habe (p. 303 22–24).

Nun warfen aber die Marcioniten ein, daß eine stete Offenbarung beim guten Gott Marcions gar nicht zu erwarten sei, da ihm die Menschen ja fremd seien (p. 303 25–26). Tertullian entwickelt zunächst dagegen aus dem Wesen des Schöpfergottes als dem Maßstab der Göttlichkeit, daß nichts Gott fremd sein könne, weil Alles sein sei (p. 303 26–304 1). Den ferneren Einwand, daß, wenn die Menschen Marcions gutem Gott fremd seien, keine Beziehungen zwischen ihnen und demselben möglich seien, will er mit Recht auf Kapitel 23 (p. 320 27–322 28) aufsparen, da zunächst ja solche Beziehungen nicht in Frage stehen und hier das „extraneus“ auch nur die negative Bedeutung des nicht zu Marcions Gott Gehörigen, nicht die positive des einem fremden Gott Zugehörigen hat. So tritt denn an Stelle dieses Einwandes der, der sich schon aus den vorhergehenden Ausführungen ergab, nämlich daß Marcions Gott dem Maßstab der Göttlichkeit nicht entspricht, den der allmächtige und Alles besitzende Schöpfergott abgibt, da ihm nichts gehöre (p. 304 2–6). Und der Hinweis darauf, daß Gott Alles besitzt, führt entsprechend den Ausführungen des Athenagoras (Apologie Kap. 8) auch Tertullian auf den Gedanken des Raummangels für Marcions guten Gott (p. 304 6–11). Eigentümlich aber ist, daß daraus die Möglichkeit entwickelt wird, Marcions Gott als Kreatur zu fassen, was natürlich zu einer Parallelisierung mit den in euhemeristischer Weise als vergötterte Menschen aufgefaßten heidnischen Göttern benutzt wird (p. 304 8–11).

So hat die Berufung der Marcioniten auf das Fremdsein der Menschen gegenüber ihrem Gott zur Erklärung des Mangels einer steten Offenbarung desselben sich als unhaltbar erwiesen, vielmehr den guten Gott noch weiter diskreditiert und Tertullian kann nun auf den Schluß des 10. Kapitels zurückgreifen. Hier nannte er die Schöpfung das Zeugnis des Schöpfergottes und auf Grund der Bedeutung des Schöpfergottes als Maßstab

für den guten Gott erhebt er nun die Forderung einer eigenen Schöpfung als Zeugnis auch für den guten Gott. Der diese Forderung aussprechende Satz (p. 304<sup>11-13</sup>) bietet indes große Schwierigkeiten. Denn das „et“ in „igitur et hoc ex forma creatoris expostulo“, wie M. liest, oder „igitur ex forma hoc et creatoris expostulo“, wie die 2. Klasse hat, ist sinnlos. Das „et“ kann ja weder eine vorausgehende Forderung aufnehmen, da keine vorhanden ist, noch zu „ita et hoc ex forma dei creditum est“ in korrelativem Verhältnis stehen, da dieser Satz (p. 304<sup>16</sup>) keine an „igitur“ anschließende Folgerung aus dem Vorhergehenden ist, noch etwa „creatoris“ hervorheben. So muß jenes „et“ aus „ita et hoc ex forma dei creditum est“ der Responion wegen eingedrungen sein. Wenn „et“ aus p. 304<sup>16</sup> über die Zeile des Archetypus von M. und R., F. nachgetragen war, erklärt sich auch am besten die verschiedene Lesart beider Klassen. Ferner aber ist es keine Begründung dafür, daß gemäß dem Wesen des Schöpfers Marcions Gott an einer Schöpfung hätte erkannt werden müssen, wenn im Folgenden gesagt wird, daß die heidnischen Götter als solche wegen Handlungen, die den Menschen nützten, angesehen worden seien (p. 304<sup>13-16</sup>). Vielmehr paßt diese Ausführung als Begründung nur zum Folgenden, wo als weitere Folgerung aus dem Wesen Gottes eben die Schöpfung von Werken, die den Menschen nützen, dargelegt wird (p. 304<sup>16-18</sup>). Daher ist eine größere Umordnung im Text vorzunehmen und zu lesen: „igitur hoc ex forma creatoris expostulo deum ex operibus cognosci debuisse alicuius proprii sui mundi et hominis et saeculi. ita et hoc ex forma dei creditum est divinum esse instituere vel demonstrare, quid aptum et necessarium rebus humanis, quando etiam error orbis propterea deos praesumpserit, quos homines interdum confitetur, quoniam aliquid ab unoquoque prospectum videtur utilitatibus et commodis vitae“. An dieses schließt sich das „adeo inde auctoritas accommodata si falsae divinitati“ vorzüglich an. Zu übersetzen ist dieser Abschnitt also folgendermaßen: „Ich fordere also auf Grund des Wesens des Schöpfers, daß ein Gott hätte erkannt werden müssen aus den Werken irgend einer ihm eigenen Welt oder Menschen oder *αἰών*. Entsprechend ist auch Folgendes auf Grund des Wesens Gottes für göttlich gehalten worden, die Einrichtung oder wenigstens Aufzeigung von etwas für das menschliche Leben Brauchbarem

oder Notwendigem, da ja auch der Irrtum der Welt als Götter solche angesehen hat, von denen sie doch manchmal zugibt, daß sie Menschen sind, deshalb, weil jeder von ihnen etwas zum Nutzen und zur Bequemlichkeit des Lebens beigetragen haben soll“.

Nach dem Postulat der Schöpfung einer eigenen Welt entwickelt also Tertullian aus dem Wesen Gottes das einer Förderung des Menschen durch nützliche Werke. Die Berechtigung dieses Postulats erweist er aus seiner Anerkennung durch die Heiden, deren Religion er mit vielen heidnischen Philosophen (Wendland, *Hell.-röm. Kultur* S. 67, 73) auf die Vergöttlichung menschlicher Wohltäter zurückführt (Apol. 11 ad nat. II 16). Er weist speziell auf den auch sonst von Heiden (Lucian de somn. 15 Epiktet I 430) und Christen (Tatian ed. Schw. c. 9 p. 10<sup>10-11</sup>, c. 39 p. 40<sup>21</sup>) herangezogenen Triptolemos hin (p. 304<sup>19-21</sup>).

Nun rekapituliert Tertullian noch einmal den Beweis, daß eine göttliche Offenbarung nur durch eine Schöpfung erfolgen könne, zugleich mit der Darlegung der Normativität des Schöpfergottes für jedes göttliche Wesen.

In dieser Form ist Tertullians Beweis originell, während der Hinweis auf den Mangel an Schöpfungswerken sich auch bei Irenaeus (III 12 14) und Adamantius (p. 62<sup>16-17</sup>) findet.

Der Beweis aus der Normativität des Schöpfergottes genügt aber Tertullian nicht. Er schränkt vielmehr selbst seine Beweiskraft ein dadurch, daß er zugibt, er sei aufgehoben, wenn sich ein Gottes würdiger Grund für den Mangel einer Schöpfung finden lasse (p. 304<sup>21-22</sup>, 305 2). Natürlich ist dies nur eine Gelegenheit zur Verstärkung des früheren Beweises durch den Nachweis der Unmöglichkeit eines Gottes würdigen Grundes (p. 305 2-24). Mit diesem Nachweis verläßt Tertullian den Beweis aus der Sicherheit des Schöpfers und kehrt zu dem im 1. Teil des 9. Kapitels (p. 301<sup>10-13</sup>) angekündigten Beweisgang zurück, ohne freilich vorerst ausdrücklich die „magnitudo“ und die „benignitas“ des guten Gottes Marcions heranzuziehen. Indes ist jene die unausgesprochene Grundlage von Tertullians auch sonst sich findender (de carn. Chr. 3 Oehl. II p. 428<sup>11-12</sup>) Behauptung der Unmöglichkeit des Nichtkönnens bei Gott (p. 305 4-5). Und der Hinweis auf den Willen des guten Gottes Marcions, sich den Menschen zu offenbaren, ist zwar kein Hinweis auf das Prinzip der Güte in Marcions Gott, wohl

aber auf seine praktische Betätigung (p. 305 5–13). Dieser Beweisgang ist nun von Tertullian nicht erfunden, sondern demjenigen nachgebildet, mit dem die philosophische Theologie der späten Antike die Schöpfung des Alls (Herm. trism. ed. Parthey XIV p. 133 6–7) oder des Guten (Maxim. Tyr. 38 6) durch Gott oder die Vorsehung Gottes dartat (Sext. Empir. Hypotyp. III 10). Auch benutzt Tertullian dasselbe Argument in Kap. 22 (p. 319 13–18), um zu zeigen, daß Gottes Güte immer hervorgetreten sein müsse.

Der Wille des guten Gottes Marcions, sich zu offenbaren, wird erwiesen aus seiner behaupteten Offenbarung und zwar als umso größer, als die Widerstände dagegen stärker waren (p. 305 9–13). Hierbei würdigt Tertullian wie oft (adv. Marc. III 8–10 de carn. Chr. 5 Oehl. II p. 435 15–18) den Scheinleib Christi als Schmach (p. 305 11), besonders im Hinblick auf die marcionitische Verwendung von Gal. 3 13 (adv. Marc. III 18 p. 405 25–406 4). Ist aber beim Gott Marcions ein starker Wille zur Offenbarung angesetzt, so ist unbegreiflich, warum er nicht in einer Schöpfung zum Ausdruck kam (p. 305 13–14), zumal da der gute Gott sehr starke Motive dazu hatte (p. 305 15–24), nämlich seine Kenntnis des Schöpfungsgottes (p. 305 20–22), seinen Gegensatz gegen denselben (p. 305 15) und seine größere Macht und Liebe (p. 305 22–24).

Auf diese Weise ist auch auf vernünftigem Wege erwiesen, daß Marcions Gott keinen Grund hatte, sich nicht durch eine Schöpfung zu offenbaren. Dieser Nachweis hat zugleich den Gedanken der Notwendigkeit einer Offenbarung durch Schöpfung gegenüber dem der Notwendigkeit einer steten Offenbarung in den Vordergrund gestellt. Es erhebt sich nun die Frage, ob dieser Gedanke auch das Problem des sehr schwierigen 1. Teils des 12. Kapitels ist. Nun ist im 2. Teil ohne Zweifel die „defectio operum“ die Grundlage der Beweisführung (p. 306 8–12), und auch in Kapitel 13–16 handelt es sich um die „opera“ der beiden Götter. Dann ist wohl auch in Kapitel 12 unter der „res“, die dem Gott Marcions fehlt, nichts anderes zu verstehen als die ihm fehlenden „opera“. Aber in welchem Sinn die „opera“ als „res“ bezeichnet werden, ist nicht klar. Denn weder der juristische Begriff der Sache (Gaius Instit. II 1, Justinian Instit. II 1) noch die sonst bei Tertullian (adv. Marc. I 23 p. 322 3, II 11 p. 350 26–27) sich findende Bedeutung von

„res“ ‚der Besitz‘, passen gut für den Satz (p. 305 27): „res omnis causa est, ut sit aliquis, cuius res sit“.

Nun aber ist dieser Satz selbst nicht im Einklang mit anderen Äußerungen desselben Abschnitts. Zwar entspricht der Ausführung (p. 305 26–28): „sine causa enim esset, qui rem non haberet, quia res omnis causa est, ut sit aliquis, cuius res sit“ durchaus der Schluß (p. 306 2–3): „sine causa est enim, qui rem non habendo, non habet causam“. Denn in beiden Sätzen ist es eine Person, deren „causa“ in der „res“ gesucht wird. Dagegen der dazwischenstehende Satz (p. 305 28–306 2): „porro in quantum nihil oportet esse sine causa, id est sine re, quia si sine causa sit, proinde est, atque si non sit, non habens rei causam rem ipsam, in tantum deum dignius credam non esse quam esse sine causa“ dehnt die Notwendigkeit einer „res“ als „causa“ auf alles aus. Hierzu kommt noch eine andere Schwierigkeit dieses Abschnitts. War bisher von der „causa, ut sit aliquis, cuius res sit“ (p. 305 27–28) die Rede, so erscheint jetzt der Begriff der „causa rei“ (p. 306 1), der gar nicht hiermit zusammenstimmt. Kroymann hilft sich damit, daß er liest (p. 305 28–306 2): „porro in quantum nihil oportet esse sine causa, quia si sine causa sit, proinde est atque si non sit, in tantum deum dignius credam non esse quam esse sine causa“, während Engelbrecht vorschlug (p. 305 28–306 2): „porro in quantum nemo oportet esse sine causa, id est sine re, quia si sine causa sit, proinde est atque si non sit, non habens sui causam rem ipsam, in tantum deum dignius credam non esse, quam esse sine causa“. Beide haben sowohl den Widerspruch zwischen der Auffassung dessen, der die „res“ als „causa“ hat, als Person und der allgemeinen Auffassung durch Beseitigung der letzteren entfernt, als auch den Begriff der „causa rei“. Aber sowohl die Eliminationen Kroymanns als auch die Konjekturen Engelbrechts sind sehr kühn. Außerdem mußte Kroymann die folgenden Sätze (p. 306 2–4): „sine causa est enim, qui rem non habendo non habet causam. deus autem sine causa, id est sine re, esse non debet“ als die Rezension der 2. Ausgabe von dem Vorausgehenden als der Rezension der 3. Ausgabe trennen. Nun muß man zugeben, daß in der Tat diese Sätze dem Vorausgehenden keinen neuen Gedanken hinzuzufügen scheinen. Ferner kann man für Kroymanns Emendation anführen, daß in der Tat das „id est



sine re“ in p. 305 29 aus p. 306 4 eingetragen sein könnte und daß seine Lesart: „nihil oportet esse sine causa, quia si sine causa sit, proinde est atque si non sit“ dem stoischen Satz (Plutarch Stoic. repugn. 1045 C.) „τὸ ἀναίτιον ἔλως ἀνύπαρκτον εἶναι“ entspricht. Nichtsdestoweniger wird man bei der Unklarheit, die über den Sinn des Wortes „res“ besteht, zugeben müssen, daß wir den ganzen Abschnitt überhaupt nicht erklären können und darum auch nicht das Recht zu kritischen Eingriffen, namentlich von solcher Schärfe, haben. Vielmehr ist dieser Abschnitt noch ein ungelöstes Rätsel. Es ist nicht unmöglich, daß die Ursache davon eine größere Lücke ist.

Die 2. Hälfte des 12. Kapitels ist dann wieder ohne Schwierigkeit. Tertullian knüpft an das „sine causa“ eine weitere Bemerkung an. Wäre Gott ohne Schöpfung zwecklos, so ist das Glauben an ihn ohne Schöpfung grundlos und die Forderung des Glaubens von Seiten des guten Gottes unverschäm und, sofern ihre Übertretung bestraft wird, böseartig.

Der Anfang des 13. Kapitels (p. 306 16–19) leitet zu einem neuen Einwand der Marcioniten über, nämlich zu ihrer Verhöhnung der Werke des Schöpfergottes. Diese kann nur Sinn haben, wenn sie damit die Werke des Schöpfergottes als Norm derjenigen ihres Gottes ablehnen wollen. Mit anderen Worten: Tertullian kehrt von dem prinzipiellen Nachweis der Notwendigkeit einer Schöpfung für jeden Gott überhaupt zur Parallelisierung von Marcions gutem Gott mit dem Schöpfungsgott zurück.

Im Vordersatz des 1. Satzes des 13. Kapitels: „cum deum hoc gradu expellimus, cui nulla conditio tam propria et deo digna quam creatoris testimonium praesignarit“ muß offenbar jene Parallelisierung von Schöpfergott und gutem Gott und die daraus gezogene Folgerung noch einmal wiederholt sein, gegen die sich die Einwände der Marcioniten richten. Dieser Satz bietet aber große Schwierigkeiten. Zwar das „cum deum hoc gradu expellimus“ ist durchaus verständlich, da bei Tertullian „gradus“ die Stellungnahme bedeutet. Auch daß „hoc gradu“ nicht auf das Folgende, sondern auf das Vorausgehende hinweist, ist keine Schwierigkeit, zumal da es inhaltlich durch den Relativsatz bestimmt ist. Aber dieser Relativsatz bietet vieles Bedenkliche. Einerseits nämlich ist fraglich, wie „praesignarit“ zu konstruieren ist. Denn es ist zweifelhaft,



ob „nulla conditio“ als Subjekt dazu anzusehen ist. Denn dann muß entweder „tam propria et deo digna“ als Objekt gefaßt und übersetzt werden „dem keine Schöpfung so Eigenes und Gottes Würdiges vorauswies als des Schöpfers Zeugnis“ oder, wenn wir „tam propria et deo digna“ als Attribut zu „nulla conditio“ ziehen, bekommen wir überhaupt kein Objekt, das wir unbedingt brauchen. Aber auch jene erste Konstruktion ist doppeldeutig, da hierbei „creatoris testimonium“ Subjekt oder Objekt sein kann. Man kann also entweder verstehen: „dem keine Schöpfung so Eigenes und Gottes Würdiges vorauswies, wie es des Schöpfers Zeugnis getan hat.“ Nun aber ist im Vorhergehenden von einem Zeugnis des Schöpfers nicht die Rede gewesen, das etwas vorausgewiesen hätte. Oder wir könnten übersetzen: „dem keine Schöpfung so Eigenes und Gottes Würdiges vorauswies, wie es des Schöpfers Zeugnis ist“. Aber hierbei ist unverständlich, wie von einem Gottes besonders würdigen und eigenen Zeugnis des Schöpfers geredet würde. Denn daß etwa die Schöpfung als „testimonium creatoris“ bezeichnet wäre, ist unmöglich, da „testimonium creatoris“ nie „das Zeugnis für den Schöpfer“ heißen kann und da es sinnlos wäre, zu sagen: „daß keine Schöpfung ihm so Eigenes und Gottes Würdiges vorausgewiesen habe, wie es die Schöpfung des Schöpfers sei“. Wir müssen es also damit versuchen: „praesignarit“ als Prädikat aufzufassen in einem Relativsatz: „quam creatoris testimonium praesignarit“ und das Relativum beziehen auf „nulla conditio“, „nulla conditio“ aber als Subjekt anzusehen in dem Relativsatz: „cui nulla conditio tam propria et deo digna (sc. sit)“. Wir hätten demnach zu übersetzen: „der keine so eigene und Gottes würdige Schöpfung hätte, daß sie des Schöpfers Zeugnis vorauswies“. Hierbei könnte „creator“ sowohl auf den Schöpfer jener: „conditio tam propria et deo digna“ gehen, d. h. sich auf den Gott Marcions beziehen als im engeren Sinn den „Schöpfergott“ bezeichnen. In beiden Fällen aber bliebe der Sinn unannehmbar, denn von einer Bedeutung eines vorausweisenden Zeugnisses eines Gottes ist bisher nicht im mindesten die Rede gewesen.

Die Schwierigkeit wird auch dadurch nicht behoben, daß wir statt „conditio“ „die Schöpfung“ „conditio“ als Äquivalent für „condicio“ „die Stellung“ verstehen oder „praesignarit“ entsprechend der Bedeutung von „signare“ und seiner Kom-

posita bei Tertullian (Hoppe S. 134—135) als „zum Voraus versiegeln“ deuten. Denn von allen noch hinzukommenden Schwierigkeiten abgesehen bleibt immer „creatoris testimonium“ unerklärt.

Nun ist im Vorausgehenden nie von einem „Zeugnis des Schöpfers“ die Rede gewesen, wohl aber ist es ein „Zeugnis“ gewesen, was Tertullian immer für den Schöpfer und gegen Marcions guten Gott geltend gemacht hat, nämlich das der Welt des Schöpfers. Dieses Zeugnis hatte ihm die göttlichen Eigenschaften des Schöpfers sicher gestellt, die des guten Gottes Marcions unmöglich gemacht. Und da nun mit „nulla conditio“ eben jener Gedanke sicher wieder angeregt wird, ist auch „testimonium“ so zu verstehen. Dann aber scheint es mir das natürlichste aus „creatoris“ eine Parallele zu „cui“ zu gewinnen. Ich schreibe daher: „cui nulla conditio tam propria et deo digna quam creatori suae testimonium prae-signarit.“ Denn „cui“ darf wegen des „tam propria“ nicht geändert werden. Zu deuten ist der Satz nun so: „Wenn wir nun einen mit dieser Stellungnahme vertreiben, dem keine Schöpfung so eigene und Gottes würdige Eigenschaften im Voraus zugewiesen hat wie dem Schöpfer das Zeugnis seiner Schöpfung.“

Der angenommene Sinn des Vordersatzes entspricht auch durchaus dem Gegensatz, den der Nachsatz dazu einnimmt. Beruft sich Tertullian auf das Zeugnis des Schöpfergottes in der Schöpfung, so üben gerade gegen diese die Marcioniten Kritik. Diese Kritik der Schöpfung war eine notwendige Voraussetzung ihres Systems, da nur aus ihr die Notwendigkeit der Erlösung durch den guten Gott sich ergab. Wir finden sie denn auch schon in der Deutung, die Marcion von Jes. 45, 7 gibt (p. 292<sup>24</sup>). Tertullian zeigt nun zunächst, daß eine Kritik des Schöpfergottes Marcions eigenem System, das die Göttlichkeit des Schöpfers voraussetzt, widerspricht (p. 306<sup>20—21</sup>). Dieser Widerspruch hatte es ja Tertullian ermöglicht, den Schöpfer als Maßstab der Göttlichkeit aufzustellen. Aber Tertullian begnügt sich mit dieser Widerlegung der Marcioniten aus ihrem eigenen System nicht. Er versucht auch eine positive Rechtfertigung des Schöpfers. Für unzureichend hält er den Hinweis darauf, daß dieser die Welt nicht um seiner selbst, sondern um der Menschen willen geschaffen hat. Er erkläre keine

etwaige Unwürdigkeit der Schöpfungswerke (p. 306<sup>22-23</sup>). Vielmehr lehnt er die Behauptung der Unwürdigkeit ab und vindiziert der Ablehnung Geltung bei aller Anerkennung der Inferiorität jeder Schöpfung gegenüber dem Schöpfer (p. 306<sup>23</sup>).

Die anthropozentrische Theodizee in Bezug auf die Welt war vor allem in der Stoa vertreten worden (Stoic. vet. frgm. ed. Arnim II frgm. 1118 ff. Cic. de nat. deor. II 133, 154). Sie war dann in die christliche Theologie übernommen worden (Hennecke, Index zu Aristides s. v. θεός S. 54<sup>11</sup> ff.). Aber an unsrer Stelle findet sich der interessante, der stoischen Lehre (Cic. de nat. deor. II 133, 154) direkt widersprechende Zusatz, daß Gott die Welt nicht für sich selbst geschaffen hat. Dieser Zusatz erklärt sich aus dem platonischen Element (cf. z. B. Apul. de Plat. I 5 p. 86<sup>14</sup> ed. Thom. Albinus 10 ed. Herm.: Platon. opera VI p. 164<sup>28</sup>) in der christlichen Theologie, wonach Gott als „ἀπροσδεής“ (cf. Hennecke, Index zu Aristid. s. v. θεός Möller, Kosmol. in d. griech. Kirche S. 141) die Welt nicht seiner selbst wegen geschaffen hat, (Athenag. suppl. 16 ed. Schw. p. 17<sup>5-7</sup> Theophil. ed. Otto 88 B), vielmehr über sie erhaben ist (Geffcken, 2 griech. Apolog. S. 190 A. 3). Diese Gedanken mit Geffcken (2 griech. Apol. S. 50 u. S. 190) aus der skeptischen Polemik gegen die Stoa abzuleiten, ist kein Anlaß, da es dem transzendenten Gottesbegriff des Platonismus ganz entsprechende Gedanken sind. Wichtig aber ist, wie scharf Tertullian an dieser Stelle, wo es ihm doch vor allem auf die Rechtfertigung der Welt ankam, jeden die Transzendenz gefährdenden Gedanken abweist.

Um so bestimmter aber kann er nun irgend eine Schöpfung als Betätigung Gottes desselben würdiger nennen als die Tatenlosigkeit des guten Gottes Marcions (p. 306<sup>23-25</sup>). Dieser Gedanke ist nun außerhalb des Epikureismus allgemein. Um so eigentümlicher ist die nun folgende Rechtfertigung auch des Inferioren als der Grundlage des Schlusses a minore ad maius (p. 306<sup>25-26</sup>).

Der Schluß a minore ad maius selbst war ja freilich ein Lieblingsverfahren der Stoiker, das sie gerade für die Theologie in Anwendung brachten (Cic. de nat. deor. II 33 u. ö). Aber bei ihnen war derselbe ein Schluß von den Teilen der Welt auf das Ganze, nicht die hypothetische Annahme eines späteren Größeren auf Grund des vorhandenen Kleineren. Dies war hingegen der Grundgedanke der christlichen Hoffnung, die auf

Grund gegenwärtiger Erlebnisse höhere für die Zukunft erwartet. Aus diesen beiden Elementen mag wohl Tertullian die Rechtfertigung der selbst noch unvollkommenen Offenbarung erwachsen sein.

Indes für die apologetische Theologie (Geffcken, 2 griech. Apolog. S. 33—34; Min. Fel. c. 17—18 § 4) erscheint die Welt doch als adäquate Offenbarung Gottes. Tertullian hatte schon im Apologeticum (c. 17 Oehl. I p. 182<sup>9</sup>—183<sup>12</sup>) Gott als in der Weltschöpfung offenbart dargestellt, an unsrer Stelle nun versucht er das kosmologische Argument sicher zu stellen. Zunächst geschieht dies durch die Berufung auf den Doppelsinn des Wortes „κόσμος“ bei den Griechen (p. 307<sup>1-2</sup>). Dieser Beweis findet sich in der Theologie der Griechen oft (Apulej. de mundo 29 ed. Thom. p. 165<sup>16-17</sup>, Herm. Trism. ed. Parthey p. 65<sup>5-9</sup>, Asclepius ed. Thom. p. 45<sup>18-22</sup>) und kehrt bei Tertullian häufig wieder (Apol. 17 Oehl. I p. 182<sup>12</sup>—183<sup>1</sup> adv. Herm. 40 p. 170<sup>2-4</sup>). Wie dieses stammt auch das nächste Argument ursprünglich aus der Apologetik gegen die Heiden. Da aber Tertullian von jeher (Apol. 47 Oehl. I p. 288<sup>11</sup>—289<sup>1</sup> de praescr. haer. 7 Oehl. II, 8<sup>16-17</sup>) die Abhängigkeit der Häretiker von der heidnischen Philosophie behauptet hatte und dies auch jetzt tat (p. 307<sup>3-4</sup>), so war es ganz geschickt, die Elementenverehrung, die die Christen sonst den Philosophen vorwarfen (Geffcken, 2 griech. Apol. S. 50), als Beweis der Güte der Welt in Anspruch zu nehmen (p. 307<sup>3-15</sup>). Hatte doch auch Athenagoras (suppl. c. 16) die Bewunderung des „κόσμος“, die er mit den Philosophen teilte, als Quelle des philosophischen Polytheismus angesehen.

Woher Tertullian die nun (p. 307<sup>4-7</sup>) angeführten „δόξαι φιλοσόφων“ hat, ist nicht zu bestimmen (Diels, Doxographi Graeci 129 A. 1). Das Ordnungsprinzip derselben ist auch völlig unersichtlich.

Dieses doxographische Stück bietet aber auch eine textkritische Schwierigkeit. Denn was über die Lehre von der Welt gesagt wird (p. 307<sup>8-13</sup>), ist in der überlieferten Form sinnlos. Die Furcht vor dem Ende der Welt kann nämlich weder als Begründung noch als Einschränkung des Vorhergehenden dienen und selbst nicht durch die Betrachtung der Macht der Elemente begründet werden, noch weniger vermag sie einen Absichtssatz zu begründen. Die deshalb von Rigaltius,

der für „constare“ „dare“ vorschlägt, und v. d. Vliet, der für „constare“ „constituere“ schreiben will, vorgenommenen Änderungen wollen durch das Aktiv begreiflich machen, wie die Betrachtung der Elemente eine Furcht begründete und wie diese eine Absicht wecken konnte. Das ist zwar erreicht, aber die Verbindung der Furcht der Annahme eines Weltanfangs und -endes mit dem Vorigen bleibt unklar. Man müßte annehmen, diese Furcht sei die Konsequenz des Elementendienstes. Eine durch „cum“ angedeutete Einschränkung oder Begründung dieses Dienstes aber liegt in dem Satz nicht. Daher hat Kroymann zum Mittel der Streichung von „initium ac finem mundo constare“ gegriffen. Er ergänzt dann zu „formidaverint“ aus dem Hauptsatz: „deum eum pronuntiare“. Diese Maßregeln sind freilich gewaltsam, aber unstreitig geschickt. Sie stellen „mundus“ den „singula elementa“ gegenüber, geben dem Nebensatz entschieden concessiven Sinn und erklären die Scheu vor der Vergötterung der Welt aus der Absicht den Elementendienst zu schützen. Ferner kommt in Betracht die Eliminirung der Wiederholung von „de mundo“ (p. 307 s) in Zeile 13. Der von Rigaltius und v. d. Vliet vorgeschlagene Text widerspricht Äußerungen Tertullians (Apol. 11 Oehl. I p. 157 18–20; c. 47 Oehl. I p. 288 6–7). Aus diesen geht nämlich unzweideutig hervor, daß Tertullian Philosophen gekannt hat, die Anfang und Ende der Welt lehrten, daß er also unmöglich behaupten konnte, die Philosophen hätten sich gescheut, einen Anfang und ein Ende der Welt anzunehmen. Hingegen ist die eine Kenntnis der Verehrung der Welt als Gott scheinbar bezeugende Stelle in ad nationes II 3 (R.-W. 98, 15–16) anders zu deuten<sup>1</sup> und das volle Verständnis für die pantheistische Natur des Stoizismus, das Kroymanns Änderung ausschlosse, ist bei Tertullian wohl nicht anzunehmen. (Rauch, Der Einfl. d. stoisch. Philos. auf die Lehrbild. Tertull. S. 45). So ist Kroymanns Änderung zwar nicht sicher, aber doch wahrscheinlich.

Nach der Darlegung der „*δόξαι φιλοσόφων*“, die die Elemente mit Gott identifizierten, wendet sich Tertullian der physi-

---

1) Diese Stelle ist nämlich der Ausdruck der Anschauung Tertullians, wonach alles Ewige = „deus“ ist. Tertullian will aber hier, wie er selbst sagt, (R.-W. 98 7–9) die Göttlichkeit des Weltganzen nur ablehnen, weil damit erwiesen ist, daß die einzelnen Elemente erst recht nicht göttlich sind.



kalischen Mythendeutung zu, die umgekehrt die Götter zu Naturvorgängen machte (p. 307<sup>15-27</sup>). Auch sie zeigte ja, wie sehr man die Welt Gottes für würdig hielt. Diese Deutung sieht freilich Tertullian mit den andern Apologeten (Aristid. 13 ed. Hennecke p. 34<sup>10-13</sup>; Tatian ed. Schw. p. 23<sup>20-24</sup> 1; Athenag. suppl. ed. Schw. p. 28<sup>14-16</sup>; Min. Fel. c. 19<sup>10</sup>) als falsch an, da er mit vielen andern Heiden (Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 67 ff.) und Christen (Min. Fel. c. 21) dieser Deutung gegenüber als Ursprung des Heidentums die Menschenvergötterung ansah (ad nat. II 7 R.-W. 107<sup>20-21</sup>; 108<sup>3-7</sup>). Aber während er sie als Apologet scharf bekämpft (ad nat. II 2—6), benutzt er die physikalische Mythendeutung an unsrer Stelle, um die Gotteswürdigkeit der Schöpfung darzutun.

Die physikalische Mythendeutung ist stoisch (Wendland, Hell.-röm. Kult. S. 66 ff.). Aber es gab viele verschiedene Einzeldeutungen. Nun hat E. Schwarz (in Suppl. XVI von Fleckeisens Jahrbuch. S. 431—432), die an unserer Stelle angeführten Allegorien auf Varros *antiquitates rerum divinarum* zurückgeführt. Indes die äußerst schwachen wörtlichen Anklänge an ad nationes II 3—6, wo sicher varronisches Gut vorliegt, haben schon Agahd (Fleckeisens Jahrbuch. Suppl. XXIV S. 75 A. 2) nicht überzeugt. Vielleicht führt uns aber die inhaltliche Untersuchung weiter. Die Löwen des Mithra mußten dabei allerdings ausscheiden. Ihre Deutung auf das feurige Element ist erst spät belegt (Cumont, Textes et monuments relatifs au culte du Mithra II 50, 53, I 101, 80, 79 A. 7). Auch die Allegorisierungen des Osirismythos können in Varros *Antiquitates* nicht gestanden haben. Vielmehr sind sie allgemein hellenistisch (Schwartz, Index zu Athenagoras s. v. Ὀσίρις S. 82; Geffcken, 2 griech. Apol. S. 210). Die im 1. Satz (p. 307<sup>19-23</sup>) behandelten Götter sind dagegen speziell römische. Indes die Deutung der Iuno als „aër“ ist nicht sicher varronisch (Agahd S. 30 A. 1, S. 215 B. XVI frgm. 52), andererseits allgemein stoisch (Geffcken, 2 griech. Apol. S. 209 A. 1) und von Tertullian auf ihre griechische Grundlage zurückgeführt. So ist ihre nichtvarronische Herleitung zum mindesten wahrscheinlich. Ähnlich liegt die Sache bei Vesta, wo die Deutung auf die Erde eher varronisch zu sein scheint (Agahd S. 219 B. XVI frgm. 64a), obwohl auch die Beziehung auf das Feuer bei Augustin sich findet. Diese ist aber wieder stoisch (Cor-



nutus ed. Lang p. 531–2, Cic. de nat. deor. II 67). Auch die Deutung der „magna mater“ auf die Erde ist sowohl allgemein stoisch (Geffcken, 2 griech. Apol. S. 209 A. 6) als auch varronisch (Agahd S. 213 B. XVI fragm. 46). Aber die Verwendung der asiatischen Kultsitte zur Begründung der Deutung ist wohl weder altstoisch noch varronisch. Auffallend ist freilich, daß Minucius Felix (c. 244) wie Arnobius (V 7 V 39) den griechischen Terminus technicus „ἀποτέμνω“ (Athenag. 26 ed. Schw. p. 351–2, Tatian c. 8 ed. Schw. p. 821–23) ebenfalls mit „demeto“ wiedergeben, so daß man an eine gemeinsame Quelle denken könnte. Doch liegt wohl einfach der kultische Ausdruck vor. Die Deutung des Jupiter „in substantiam fervidam“ ist die stoische des Zeus als „ζέουσα οὐσία“ (Schwartz, Index zu Athenagoras S. 82 s. v. Ζεύς), die von Varro nicht bezeugt, auch speziell griechisch ist. Dagegen ist nun wieder die Anführung der „Camenae“ rein lateinisch. Und der Interpolator des Servius, der Varro öfters benutzt, bietet zu Vergils Ecloge VII 21 (Agahd S. 191 B. XV frgm. 10b) dieselbe Deutung wie Tertullian hier. Freilich als Interpolation gehört sie nicht mehr zum Varrociat des echten Servius. Dennoch könnte es leicht die varronische Deutung sein.

Die Allegoriensammlung erweist sich also als ein sehr uneinheitliches Konglomerat von lateinischen, griechischen und orientalischen Allegorien. Daß die rein lateinischen aus Varro stammen, ist leicht möglich, da auch in Kapitel 18 Varro benutzt ist. Doch hat Tertullian vielleicht die ganze Sammlung schon von einem Vorgänger übernommen.

Dem Beweis der Gotteswürdigkeit der Welt auf Grund der Elementenvergötterung folgt ein solcher auf Grund der ästhetischen Betrachtung der Einzelheiten der Welt (p. 308<sup>1–5</sup>), wie sie in der stoischen Theodizee üblich war (Capelle, Zur antik. Theodizee, Arch. f. Gesch. d. Phil. XX S. 189). Insbesondere der Pfau (p. 308<sup>4</sup>) ist ein Lieblingsparadigma der Stoa (Stoic. vet. frgm. ed. Arnim II frgm. 1166). Auf diese ästhetischen Betrachtungen läßt dann Tertullian im 1. Teil von Kapitel 14 eine Behandlung der Bedeutsamkeit auch des Kleinen in der Welt folgen (p. 308<sup>6–14</sup>), tut aber dies nicht wie die Stoa, indem er den Nutzen z. B. der stechenden Insekten (Stoic. vet. frgm. ed. Arnim II frgm. 1163) nachweist, sondern, indem er den Gegner dieser Welt auf seine Abhängigkeit auch

vom Kleinen in derselben hinweist und ebenso auf die Abhängigkeit seines Gottes von ihr in Bezug auf den Menschen (p. 308<sup>14</sup>—309<sup>8</sup>). Natürlich weist er wie sonst (c. 17 p. 312<sup>3-5</sup>) auch bei dieser Gelegenheit auf die Armseligkeit des Gottes hin, der seine Begier auf den Menschen eines andern Gottes werfen mußte (p. 308<sup>14-19</sup>). Sodann hebt er den Widerspruch hervor zwischen dem Gott Marcions, der in absolutem Gegensatz zur Welt steht, und der Verwendung der Sakramente durch diesen Gott<sup>1</sup>, einen Widerspruch, den auch andere Bestreiter Marcions geltend machten (Iren. IV 51<sup>1</sup>, Pseudotertull. adv. Marc. V 194—195). War aber für Marcions Gott das materielle Sakrament notwendig, dann war Marcions spiritua- listische Askese erst recht übertrieben (p. 308<sup>24-25</sup>), deren strikte Durchführung indes Tertullian (p. 308<sup>26</sup>—309<sup>8</sup>), wie Clemens Alexandrinus (Strom. III 3, 12, 3), bestreitet. Die an Paulus (2. Kor. 12<sup>2</sup>) orientierte Eschatologie oder besser gesagt Heilslehre Marcions ist noch mit materiellen Vorstellungen durchsetzt. Die teilweisen Speiseverbote (Harnack, Dogmen- gesch. I<sup>4</sup> S. 303 A. 1; P.R.E. XII<sup>3</sup> 272 Krüger; Meyboom, Marcion en de Marcionieten) führen zu intensiverer Schätzung anderer Speisen. Selbst das Naturgefühl der Marcioniten wird gegen ihre Askese herangezogen und schließlich betont, daß ganz konsequente Askese doch zur Rückkehr zur Materie im Hungertod führe.

Mit dieser bei Tertullians trotz seines Montanismus anti- spiritualistischer Tendenz begreiflichen Kritik der Askese Mar- cions schließt die Widerlegung der marcionitischen Kritik der Schöpfung und nun beginnt die Bestreitung einer anderen Be- hauptung der Marcioniten. Da es ihm bisher nur auf die Schöpfung als Offenbarung Gottes ankam, hatte Tertullian den guten Gott Marcions so behandelt, als ob er ohne alle Schöp- fung sei. Nun aber schrieben die Marcioniten ihm auf Grund von Jesusworten (adv. Marc. IV 38 p. 551<sup>2-16</sup>) einen besonderen „ζῶν“ zu und diesen konnten sie gegen Tertullians Vorwurf des Fehlens einer Schöpfung beim guten Gott geltend machen (p. 309<sup>9-13</sup>).

1) Über die Ölung cf. Bousset, Arch. f. Rlgswiss. IV S. 139 A. 2, eine Stelle, die mir mein Freund Dr. Erwin Pfeiffer nachgewiesen hat, über die Reichung von Milch und Honig an die Katechumenen cf. Krüger, P.R.E. XII<sup>3</sup> S. 273; Usener, Rh. Mus. 57 S. 183ff.

Tertullian scheidet zunächst die Behandlung von 2. Kor. 12<sup>2</sup> aus, weil er diese bei der Kritik des marcionitischen „ἀπόστολος“ bringen will (p. 309<sup>10-12</sup>). Dort aber (V 12 p. 618<sup>1-5</sup>) verweist er nur auf seine Schrift „de paradiso“. Diese ist nun ohne Zweifel vor der Schrift „de anima“, die auf sie verweist (de an. 55 R.-W. p. 389<sup>4-5</sup>), geschrieben, also jedenfalls nicht lange nach unserm Buch. Harnack (Chronol. d. altchr. Lit. II 275ff.) setzt sie zwischen 203 und 207/8 an, d. h. vor dem Bruch Tertullians mit der Großkirche, weil der Codex Agobardinus keine Schriften enthalten habe, die die Großkirche bekämpften, wohl aber „de paradiso“. Indes dies Argument ist nicht stichhaltig. Denn der Codex Agobardinus enthält auch „de anima“ und „de exhortatione castitatis“ und wer sagt uns, daß „de paradiso“ der Großkirche schärfer entgegentrat? Nöldechen (T.U. V 2 S. 156 A. 2) möchte „de paradiso“ schon vor „de paenitentia“ setzen. Aber abgesehen davon, daß sein später Ansatz dieser Schrift sehr unsicher ist, ist sein Eindruck, daß der Schluß derselben (Oehl. I p. 665<sup>4-7</sup>) die ausführliche Behandlung seines Gegenstandes in „de paradiso“ voraussetze, recht subjektiv. Dagegen ist wahrscheinlich, daß, wenn Tertullian schon vor dem 1. Buch „adversus Marcionem“ ausführlich über 2. Kor. 12<sup>2</sup> gehandelt hätte, er nicht auf das 5. Buch vertröstet, sondern auf „de paradiso“ verwiesen hätte.

Somit fällt „de paradiso“ wahrscheinlich nach „adversus Marcionem I“. Da es aber vor „de anima“ fällt, so ist auch dieses wahrscheinlich nach „adversus Marcionem I“ in der 3. Auflage erschienen, und da es auch Bezug nimmt auf das, was im jetzigen 2. Buch steht, (c. 21 R.-W. 335<sup>2-3</sup>) auch nach diesem.

Den Nachweis, daß der gute Gott Marcions auch keine von dieser Welt getrennte Welt als Schöpfung beanspruchen könne, sucht Tertullian auf verschiedenem Wege zu führen. Zunächst wundert er sich, warum, wenn der Gott selbst in dieser Welt habe erscheinen können, nicht auch seine Welt als seine Offenbarung erschienen sei. Dies sei nur zu erklären, wenn seine Welt größer sei als er selbst (p. 309<sup>12-21</sup>). Dieser Gedanke von dem Größeren als Gott führt Tertullian darauf zur „quaestio de loco“, die freilich auch gerade in der Kritik der Zweiweltentheorie ihren Platz hat (p. 309<sup>21-310 3</sup>). Die Vorstellung von der räumlichen Unbegrenzbarkeit Gottes war

allgemein spätantik (Philo de somn. I § 185 Apulej. de Plat. I 5 p. 86<sup>13</sup> ed. Thom. Herm. Trismeg. I ed. Reitzenstein, Poimandres S. 324<sup>4-5</sup> Herm. Trismeg. II ed. Parthey p. 196<sup>-7</sup>) und in der christlichen Theologie ganz geläufig (I Clem. 28<sup>4</sup> Hermas mand. 1 Aristides, Index v. Hennecke S. 53 Clem. Al. Strom. II 2, 6, 2 Arnobius I 31). Sie wurde benutzt, um den Dualismus oder Pluralismus auszuschließen (Iren. II 1<sup>1</sup>; 3<sup>1</sup>; Athenag. 8 Clement. XVI 17). Speziell wurde nach dem skeptischen, im Grunde auf die eleatische Lehre zurückgehenden Beweis, der dem „πεπεράσμενον“ durch Gegenüberstellung des größeren „ἄπειρον“ die Göttlichkeit aberkannte (Sext. Empir. adv. math. IX 150), dem begrenzten Gott der Raum als das Größere gegenübergestellt (Theoph. II 3 p. 81 E ed. Otto Clement. XVII 3. 8) und dies besonders gegen den Dualismus, speziell Marcions, gewandt (Iren. II 12, 3 IV 51<sup>1</sup> Epiphan. I 42<sup>7</sup>). Tertullian hatte schon in Kapitel 11 der Schöpferkraft Gottes die Durchdringung des ganzen Raumes vindiziert (p. 304<sup>6-7</sup>). Jetzt zieht er den Einwand, daß der Raum das Größere sei (p. 309<sup>26-310<sup>1</sup></sup>), heran. Dann macht er mit Andern (Iren. II 1<sup>4</sup>) das schon früher (p. 296<sup>10-19</sup>) angewandte Prinzip geltend, daß die Beschränkung auf zwei einander begrenzende Götter keinen Sinn habe (p. 310<sup>1-3</sup>).

Sodann folgert Tertullian aus der schon öfters ausgesprochenen Lehre, daß die Ewigkeit Gott mache, die Göttlichkeit des Raums, der beide Götter seit Ewigkeit umfaßt, und der ewigen „ὕλη“ des Demiurgen, die von den Marcioniten als besonderes Prinzip aufgestellt war. Die Folgerung aus der Ewigkeit der Materie auf ihre Göttlichkeit hat Tertullian auch gegen Hermogenes geltend gemacht (adv. Herm. 4) und hatten schon andere vor ihm vertreten. Aber Marcion vindizierte die Materie einseitig dem Schöpfergott für seine Schöpfung (p. 310<sup>7-8</sup>). Die Nachrichten über Marcions Lehre von der Materie sind so spärlich, daß wir nichts weiter darüber wissen (cf. Irenaeus ed. Harvey II 134 A. 1), als daß sie existierte. Ihre Begründung ist uns unbekannt. Wäre sie der des Hermogenes gleich, der sie ableitete aus dem Titel „κύριος“ für Gott in der LXX, so wäre das (p. 310<sup>17-18</sup>): „et materiam ei subicit utique innatam et infectam et hoc nomine aeternam, ut domino“ zu halten. Die von Kroymann vorgeschlagene Lesart: „et materiam ei subicit utique innatam et infectam et

hoc nomine aeternam ut dominum“ kann unmöglich das bedeuten, was Kroymann will, nämlich „er unterwirft ihm die Materie, die ungeboren und ungeschaffen und daher ewig ist, wie ihr Herr.“ Wir dürfen also nicht ändern.

Daß nun nur dem Schöpfer, nicht auch dem guten Gott Marcions eine Materie zugewiesen wird, findet Tertullian inkonsequent (p. 310 6–8, 11–14). Ergibt sich aber daraus, daß jeder der zwei Götter seine Materie hat, so wird jeder derselben von einem Raum umfaßt, der um so größere Würde hat, als er 2 Götter umfaßt. Des Weiteren wird das von den Marcioniten der Materie beigelegte böse Prinzip verselbständigt und wegen seiner Ewigkeit ebenfalls zum Gott erklärt und ebenso die beiden von Marcion, wie Buch III genauer ausführt, angesetzten Christus des guten und des Schöpfergottes. So konstruiert Tertullian ironisch eine Neungötterlehre Marcions (p. 310 22–25).

Damit war Marcions Lehre vom Äon des guten Gottes durch die Konsequenzen aus der „quaestio de loco“ ironisiert. Diese aber war abgeleitet aus der Frage, warum die Welt des guten Gottes nicht hervorgetreten sei. Diese konnten nun aber die Marcioniten gegenstandslos machen, indem sie dem Äon des guten Gottes prinzipiell Unsichtbarkeit vindizierten. Da wendet Tertullian wie noch öfter (adv. Marc. II 4 p. 337, 13–19 IV 14 p. 460 26–461 2 IV 25 p. 508 16–19) den schon in Kapitel 13 ausgesprochenen Grundsatz von der Notwendigkeit der Bürgschaft des Geringeren für das Größere auf das Verhältnis der geringeren sichtbaren Welt des Schöpfers zur größeren unsichtbaren an (p. 310 29–311 3). Die Behandlung der Paulusstelle Kol. 1, 16, die das Sichtbare und das Unsichtbare einem Gott zuschreibt, freilich von Marcion als interpoliert angesehen wurde, verspart er sich dabei auf die Prüfung des marcionitischen „ἀπόστολος“ (p. 311 3–4) im 19. Kapitel des 5. Buches (p. 644 3–7). Dagegen spricht er an unserer Stelle aus, welcher Art die freilich nur als Vorbereitung betrachtete Methode der Kritik in unserm Buch ist (p. 311 4–5). Sie stützt sich auf „communes sensus“ und „argumentationes justae“ d. h. allgemein-philosophisch-rationale Beweisgründe.

Ein solcher allgemeiner „τόπος“, den besonders gern die Stoa verwandte, (W. Capelle, Die Schrift von der Welt N. Jahrb. f. kl. Alt. 1905 I S. 553 A. 2) ist die Vereinigung der



Gegensätze in der Welt; mit ihm beweist nun (p. 311 6–19) Tertullian, daß auch der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren in der Welt des Schöpfers vereinigt sein müsse.

Weiter wendet Tertullian ein, daß die Marcioniten sich selbst widersprächen, wenn sie den Schöpfer als unbeständig brandmarkten und trotzdem einen solchen Gegensatz ihm nicht zuschreiben wollten (p. 311 19–24). Den Vorwurf der Unbeständigkeit des Schöpfers von Seiten der Marcioniten gibt hierbei Tertullian fast mit denselben Worten wieder wie im 4. Buch (p. 425 21–26), so daß es nahe liegt, an Marcions Antithesen als Quelle zu denken. Schließlich rekapituliert Tertullian die Behauptung, daß dem, der das Geringere, freilich relativ Große als Bürgschaft bietet, das größere Unsichtbare eher zuzuweisen sei als dem, von dem überhaupt bisher nichts vorliegt (p. 311 24–28).

Der in Kapitel 15 und 16 widerlegte Einwand der Marcioniten, daß ihr Gott einen „*αἰὼν ἀόρατος*“ habe, kann nur aus der Wendung begriffen werden, die seit Kapitel 11 das Problem der Offenbarung gemacht hatte, so daß es zum Problem der Schöpfung geworden war. Ohne diese wäre es unmöglich gewesen, daß die Marcioniten ihren „*θεὸς ἀόρατος*“ mit dem „*αἰὼν ἀόρατος*“ verteidigten, der doch als solcher keine Offenbarung sein konnte, und daß Tertullian das nicht selbst als Sinnlosigkeit empfunden hätte. Diese Verschiebung des Problems erklärt auch das ganz kurze Eingehen Tertullians auf Marcions Erlösungslehre im Folgenden, da er hier nicht das ganze Problem der Offenbarung Gottes im Erlöser Christus behandeln, sondern nur die Gegenüberstellung von Erlösung und Schöpfung ablehnen will.

Zu diesem Zweck betont Tertullian, daß keine Erlösung ohne Schöpfung bei Gott anzunehmen ist, da nur die Schöpfung eine Garantie seiner Existenz biete. Zunächst macht er wie schon oben (p. 308 15–19) und wie auch andere (Clementina XVI 10) geltend, daß die Erlösung des Geschöpfes eines andern Gottes für Marcions guten Gott nicht sonderlich rühmlich sei (p. 312 3–5). Die marcionitische Lehre ironisiert er hierbei kräftig, wie er sie selbst freilich mit beißendem Spott hatte auftreten lassen. Denn als Spott ist es jedenfalls zu fassen, wenn er die Marcioniten sagen läßt, daß die „*bonitas*“ ihres



Gottes „omnibus locustis“ vorzuziehen sei. Vielleicht soll damit hingewiesen werden auf die Heuschreckenplage bei der Auswanderung aus Ägypten. Denn gerade auf die Plagen wiesen, wie uns das 14. Kapitel des 2. Buches zeigt, die Marcioniten hin als auf den Beweis des „ego sum, qui condo mala“. Galten aber die Heuschrecken als ein Beispiel der „mala conditio“ des Schöpfers, so war es sehr scharf pointiert, gerade sie der „bonitas“ des guten Gottes gegenüberzustellen.

Nach jener ersten ironischen Bemerkung wird dann die Behauptung, die Erlösung sei ein für Gott genügendes Werk, durch die Scheidung von „opera“ und „beneficia“ bekämpft. Nur die „opera“, die Schöpfungswerke, können zur Feststellung der Existenz Gottes dienen, die „beneficia“, zu denen die Erlösung gehört, nur zur Eruierung seiner Eigenschaften (p. 312 5–8). Nun ist aber die Existenz das Allgemeinere; denn Gott, der Schöpfer, könnte existieren, ohne zu erlösen. Es kann also nicht ohne Feststellung der Existenz die erlösende Tätigkeit Gottes angenommen werden. Jene aber kann nur auf Grund einer Schöpfung festgestellt werden. So ist ohne eine solche Feststellung d. h. ohne Schöpfung der Hinweis auf die Erlösung sinnlos (p. 312 8–13).

Nur bei dieser, besonders durch den Satz: „quomodo ergo, quia liberasse dicetur, etiam esse credetur“ nahe gelegten Auffassung der Ausführungen in Kapitel 17 entgehen wir der Annahme eines Trugschlusses aus der Möglichkeit der Existenz ohne erlösende Tätigkeit auf die Möglichkeit einer erlösenden Tätigkeit ohne Existenz. Die Unterscheidung von „beneficia“ und „opera“ bleibt allerdings sophistisch. Dagegen der weitere Beweis erweist sich als Anwendung einer auch bei ganz anderer Gelegenheit (adv. Marc. V 1 p. 568 17–19) von Tertullian wieder geltend gemachten logischen Regel.

Im Folgenden findet sich (p. 312 14–20) zum ersten Mal innerhalb des Abschnitts „de ignoto deo“ ein bewußter Übergang zu einer anderen Gedankenreihe. Aber dieser Übergang kann nicht als Abschluß eines ersten einheitlichen Teiles in diesem Abschnitt gelten, da uns die Analyse der Kapitel 8 bis 17 eine Anzahl von freilich nicht angedeuteten, aber doch z. T. sehr weit tragenden Übergängen gezeigt hat. Vielmehr schließt unser Satz schon nach seinem Wortlaut nur die von Kapitel 11 bis 17 gehenden Ausführungen über die Notwen-

digkeit einer Schöpfung. Wie sehr in diesen z. T. die Frage der Offenbarung Gottes zurückgetreten ist, bezeugt nun auch Tertullian (p. 312<sup>14</sup>) mit den von Gelenius richtig hergestellten Worten: „nunc in isto articulo ab ignoti dei quaestione deducto.“

Der Abschluß gibt nun das Resultat der Untersuchung „de conditione“ an, und ganz naturgemäß wird dabei auch gezeigt, was dieses Resultat zur Frage „de ignoto deo“ beiträgt. So stellt Tertullian fest, daß entgegen dem Postulat der Notwendigkeit einer Schöpfung, das bedingt sei durch die Notwendigkeit einer Erkenntnis Gottes aus seinen Werken, der Gott Marcions nichts geschaffen habe. Daß in dieser Rekapitulation sich aber auch die Worte finden (p. 312<sup>17–18</sup>): „et utique a primordio rerum—deum enim non decuisse latuisse“ bietet Schwierigkeiten. Zunächst ist in dem Nachweis der Notwendigkeit einer Schöpfung von Kapitel 11—17 die schon in Kapitel 10 behandelte Frage der Notwendigkeit einer steten Offenbarung nicht mitbesprochen. Freilich ist sie am Ende von Kapitel 10 (p. 303<sup>20–23</sup>) mit der der Notwendigkeit einer Schöpfung verknüpft, und so konnte Tertullian diese Beziehungen jetzt heranziehen. Aber vor allem ist es höchst unwahrscheinlich, daß Tertullian denselben Gedanken, zu dem er sich gerade durch den Übergang einen Weg bahnt, in diesem selbst nebenbei erwähnt als im Resultat des Vorausgehenden mitbegriffen.

Diese Schwierigkeit hat aber Kroymann nicht nur nicht bemerkt, sondern sogar vergrößert, indem er durch Einschlebung von „si“ (p. 312<sup>14</sup>) jene Rekapitulation direkt mit dem Übergang zur Frage nach der Zeit der Offenbarung verbunden hat. Aber auch ohne diese Verschärfung bleibt die Ungeschicklichkeit des Textes groß genug. Einfach streichen lassen sich freilich die störenden Worte nicht, dazu sind sie zu spezifisch tertullianisch in ihrer Sprache (Hoppe S. 54). Auch Kroymanns Theorie der zwei Rezensionen kommt nicht in Betracht, da „et utique a primordio rerum“, das nur eine Nebenbestimmung einführt, nicht Hauptgedanke in der Untersuchung über die Zeit der Offenbarung sein kann. Da sich der Satz: „quia si fuisset, cognosci debuisset, et utique a primordio rerum—deum enim non decuisse latuisse“ ohne Schwierigkeit aus dem Satz, wo er sich findet, loslösen läßt, so könnte man denken, er sei aus dem Folgenden durch eine irrtümliche Verschiebung hierher geraten. Aber auch im Folgenden läßt er sich nirgends unterbringen. So

müssen wir entweder die Ungeschicklichkeit hinnehmen, oder den Teil, der ja allein Schwierigkeiten macht, streichen: „et utique a primordio rerum.“

Die Untersuchung über die Zeit der Offenbarung ist nur eine Voruntersuchung zur eigentlichen Behandlung des Problems bei der Frage der „naturalis bonitas“ in Kapitel 22. Hier wird das Problem zunächst gestellt, warum Gott sich nicht sofort bei Beginn der Welt offenbart habe (p. 312<sup>20-21</sup>). Hieran fügt sich die begründende Bemerkung, daß Gott nämlich als solcher der Welt notwendig sei und natürlich erst recht der bessere Gott (p. 312<sup>22-23</sup>). Eine zweite Begründung bietet der nun folgende Satz, der hervorhebt, daß von Anfang an sowohl Objekt als auch Grund der Offenbarung vorlagen (p. 312<sup>23-26</sup>). Sodann werden als Entschuldigungsgründe für das Fehlen einer sofortigen Offenbarung nacheinander abgewiesen: Unkenntnis, Zögern, Nichtkönnen, Nichtwollen des guten Gottes (p. 312<sup>24</sup> bis 313<sup>1</sup>).

Nachdem Tertullian so die Bedenken wegen der Zeit der Offenbarung mehr angedeutet als ausgeführt hat, nimmt er sie zurück, um andere hervorzuheben, freilich nicht ohne dabei den Marcioniten einen Hieb zu versetzen. Er räumt nämlich zum Spott ein, daß für die späte Offenbarung Gottes ein astrologischer Grund vorgelegen haben könnte (p. 313<sup>4-7</sup>), weist aber dann darauf hin, daß die übliche Beschäftigung der Marcioniten mit der Astrologie recht wenig mit ihrer Geringschätzung der Schöpfung im Einklang war (p. 313<sup>7-8</sup>).

Die Frage, der er sich nun zuwendet (p. 313<sup>9-11</sup>), ist die der „qualitas revelationis“. Der Begriff der „qualitas“ ist hierbei ein besonderer; denn sonst fiel ja auch die Feststellung, daß die Offenbarung durch eine Schöpfung geschehe, darunter. Nun sagt uns Tertullian selbst, daß die Untersuchung über die „qualitas revelationis“ feststellen muß, ob die Offenbarung Gottes würdig ist. In dem Satz, der dies ausspricht (p. 313<sup>9-11</sup>): „tractandum est hic de revelationis qualitate, an digne cognitus sit, ut constet an vere, et ita credatur esse quem digne constiterit revelatum“ ist „cognosci“ das Korrelat zu „revelari“. Die folgende Unterscheidung von „cognosci“ und „recognosci“ als Unterabteilungen von „revelari“ ist hierbei nicht berücksichtigt. Denn „cognosci“ umfaßt hier auch das „recognosci“. Aber jene Unterscheidung ist überhaupt nur momentan, denn schon

in Zeile 19 ist auch das „*revelari per humanam conjecturam*“ „*cognosci*“; ebenso in Zeile 23—24. Darum halte ich Kroymanns Änderung von „*cognitus*“ in „*revelatus*“ in Zeile 9 und die von „*revelatus*“ in „*cognitus*“ in Zeile 18 für überflüssig.

Nach unserm Satz ist also die „*qualitas*“ nicht sowohl die Eigenheit als vielmehr der Wert der Offenbarung. Ist das die Bedeutung von „*qualitas*“ und „*qualis*“, so erklärt sich auch wie in Kapitel 17 die „*beneficia*“ zur Feststellung dessen dienen sollen „*qualis deus est*“. Freilich an unserer Stelle, wo aus der „*qualitas revelationis*“ deren „*veritas*“ abgeleitet werden soll, übertritt Tertullian selbst den im Anfang des 17. Kapitels aufgestellten Grundsatz: „*primo enim quaeritur, an sit, et ita qualis sit.*“ Aber er tut dies mit Absicht, um unter Beiseiteschiebung jenes methodischen Bedenkens Marcion in seinen eigenen Voraussetzungen anzugreifen.

Scharf formuliert er die Offenbarungslehre der Apologeten (Stier, Gottes- u. Logoslehre Tertullians S. 11—13; Geffcken, 2 griech. Apol. S. 176—177; 179—180), wenn er als Grund der Gotteserkenntnis die Schöpfung und nur als Bestätigung derselben die „*praedicationes*“, d. h. die Offenbarung in der Schrift heranzieht (p. 313<sup>11—13</sup>). Demgemäß wird Marcions gutem Gott die „*naturalis revelatio*“ abgesprochen, da er keine „*natura*“ hat (p. 313<sup>14</sup>). Die dabei gebrauchte Bezeichnung der „*naturalis revelatio*“ als „*naturalia instrumenta*“ lehnt sich wohl an den Sprachgebrauch an, der mit „*instrumentum*“ die „*ἐπεὶ γράφη*“ bezeichnet (Oehler, Index s. v. *instrumentum*). Mit der Behandlung des Fehlens einer „*natura*“ des guten Gottes hält sich aber Tertullian diesmal nicht auf, da dies Thema schon in Kapitel 11—17 genügend behandelt war. Um so stärker betont er dagegen durch einen Vergleich mit dem Schöpfer, dem gegenüber Marcions guter Gott seine Kenntnis durchsetzen mußte, die Notwendigkeit einer Offenbarung durch Verkündigung (p. 313<sup>15—18</sup>). Die Begründung entspricht durchaus derjenigen, die in Kapitel 11 (p. 305<sup>15—24</sup>) für die Notwendigkeit einer Schöpfung als Offenbarung Gottes gegeben war, und hebt so die Dringlichkeit dieses Motivs noch besonders hervor. Diesen Nachweis konnte Tertullian als von den Marcioniten anerkannt ansehen. Nun aber forderte er Rechenschaft von der Art dieser Offenbarung durch Verkündigung,

nämlich von ihrer Grundlage. Zwei Möglichkeiten waren für diese gegeben. Entweder die Verkündigung ging unmittelbar von Gott aus oder sie beruhte darauf, daß ein Mensch aus eigener Kraft Gott erschlossen hatte. Diese letztere Möglichkeit lehnt Tertullian sofort ab als eine Erhebung des Menschen über Gott. Fraglich kann dabei im Satz: „si per humanam conjecturam, nego deum alias cognosci posse quam per semetipsum“ (p. 313 18–20), sein, ob damit alle „humana conjectura“ abgelehnt wird oder nur die, die nicht auf eine „revelatio per deum ipsum“ zurückgeht, d. h. ob unter die „conjectura humana“ auch die Erkenntnis Gottes durch Prophetie gerechnet wird. Indes ist dies gleichgültig; denn was Tertullian hier ausschließt, sagt sowohl hier der Satz: „qui eum non ultro volentem cognosci suis viribus quodammodo in publicum agnitionis extraxerit“ (p. 313 22–24) als am Ende von Kapitel 21 (p. 318 12–13) die Bemerkung: „et definitio superior instructa est, non esse credendum deum, quem homo de suis sensibus composuerit.“ Tertullian hatte natürlich schon in seinen apologetischen Schriften (apol. 5 Oehl. I p. 130 8–10 ad nat. I 10 R.-W. p. 75 24–27) in Bezug auf die Konsekration betont, wie verkehrt es sei, die Göttlichkeit auf den menschlichen Willen zu begründen und ferner (apol. 11 Oehl. I p. 157 5–9) ausgeführt, daß derjenige, der die Göttlichkeit zuteile, sie selbst besitzen müsse. Diesem Gedanken entspricht nun, daß er hier die Erkenntnis Gottes durch „humana conjectura“, die auf menschlichen „sensus“ beruht, ablehnt, deshalb, weil sie eine Erhebung des Menschen über Gott bedeutet hätte (p. 313 22–24), während in Wirklichkeit die menschliche Schwäche nicht im Stande sei von sich aus Gott zu erfassen (p. 313 24–26), wie das die heidnischen Religionen zeigten. Höhnisch setzt er noch hinzu, daß das Beispiel der heidnischen Götter noch nicht einmal dem guten Gott Marcions ganz entspreche, da die Konsekrationen jener, wie Beispiele zeigten, von Königen, Kaisern und Feldherrn ausgingen, während Marcion nur ein einfacher Schiffsreeder sei (p. 313 26–30).

Die von Tertullian angeführten Beispiele von Konsekrationen stammen, wie Agahd (Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XXIV S. 65 ff.) gezeigt hat, aus Varro und zwar sind sie nicht durch Minucius Felix (c. 25 § 7–8) vermittelt, der sie nicht alle hat. Zu diesen aus Varro entnommenen Beispielen kommt freilich noch das des Antinous. Diese Kompositionsweise unserer



Beispielsammlung läßt dann aber eine ähnliche für die Liste in Kapitel 13 wahrscheinlich erscheinen.

Die Ausführungen über die Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis durch „conjectura humana“ waren nur ein Vorspiel zur eigentlichen Bestreitung Marcions, das den Vergleich zwischen Marcion und den ihre Götter konsekrierenden Heiden ermöglichte. Denn über die Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis vom Menschen aus dachte Marcion, der Offenbarungstheologe „κατ' ἐξοχήν“ wie Tertullian. Dies gibt auch Tertullian im Folgenden zu, indem er Marcion die These verfechten läßt: „deus noster per semetipsum revelatus est in Christo Jesu“ (p. 314 1–3). Hiermit kommt also Tertullian auf die zweite Möglichkeit der Begründung der Verkündigung Gottes, durch die von Gott selbst den Menschen gebrachte Offenbarung. Da er es nur mit dem Problem der Offenbarung zu tun hat, so weist Tertullian die Behandlung der ganzen Christologie einstweilen ab und begnügt sich mit dem Nachweis, daß der von Christus offenbarte Gott der Schöpfer gewesen sei (p. 314 4–7).

Diesen Nachweis führt er dadurch, daß er zeigt, Marcion habe zuerst den neuen Gott gepredigt, Christus aber sei mit Marcion nicht gleichzeitig gewesen, also könne schon aus chronologischen Gründen Christus den neuen Gott nicht offenbart haben. Dieser ganze Beweisgang ist deshalb besonders auffällig, weil er vollständig ignoriert, daß Tertullian in Kapitel 2 und dann wieder gleich nach unserm Beweis in Kapitel 22 (p. 320 19) die Lehre Marcions vom guten Gott auf Kerdon zurückführte. Am leichtesten ist wohl dies zu erklären, wenn die Beweisführung mit dem ganzen Abschnitte „de ignoto deo“ zu einer anderen Zeit geschrieben ist als die übrigen Kapitel und erst in der dritten Auflage hinzukam. Indes war die ganze Fragestellung vielleicht auch durch die Lehre der Marcioniten selbst bedingt, für die Kerdon nicht in Betracht kam.

Zum Zwecke des Beweises weist Tertullian auf die im Beginn des marcionitischen Evangeliums gegebene Datierung (Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons II 455–456) des Erscheinens Jesu Christi hin (p. 314 7–9). Dieser Hinweis hat aber besonderes Interesse. Denn sein Wortlaut: „anno quinto decimo Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis“ bietet die Grundlage für eine Reihe von



Aussagen über Marcions System. Möller (Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche S. 399, 404) benutzt die Worte „spiritus salutaris Marcionis“ als Ausgangspunkt für die Betrachtung der Lehre vom Werk Christi bei Marcion und für die Feststellung des von Marcion angenommenen Verhältnisses zwischen dem guten Gott und Christus. Harnack (Dogmengesch. I<sup>4</sup> S. 302 A. 1) hält sie für eine Benennung Christi, die die Marcioniten „mit Vorliebe“ brauchten, und auch Seeberg (Dogmengesch. I<sup>2</sup> 251) läßt sie von Marcion „gern“ verwandt werden. Loofs (Dogmengesch. 4. Aufl. S. 112 A. 9) weist zur Erklärung derselben hin auf die „binitarische“ Christologie, die sich in jener Zeit der Verfestigung der christlichen Anschauungen findet und Christus mit dem „πνεῦμα“ identifiziert. Meyboom endlich (Marcion en de Marcioniten) ignoriert das hier vorliegende Problem völlig.

Hierbei ist unbeachtet geblieben, daß der Ausdruck „spiritus salutaris“ nicht etwa für Marcion oft bezeugt ist, so daß sich Harnacks und Seebergs Behauptungen rechtfertigten, sondern daß wir diesen Ausdruck nur an unserer Stelle finden, diese aber erstens kritisch nicht unbedingt gesichert ist und zweitens keine Klarheit darüber bietet, ob dieser Ausdruck Marcion oder Tertullian gehört.

Sehen wir uns zunächst die textkritischen Probleme an. Die ganze Stelle lautet in der Überlieferung folgendermaßen (p. 314 7–11): „anno quinto decimo Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis. salutis qui ita voluit quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aula canicularis, non curavi investigare.“ Natürlich setzen wir mit Rhenanus für „aula“ „aura“ ein. Dennoch bleibt die Stelle sinnlos. Denn es fehlt das Objekt zu „exhalaverit“ und „salutis“ läßt sich nicht konstruieren. Daher schlug Ursinus vor: „Marcionis salutem, qui ita voluit quoto quidem anno Antonini Maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare“ und die späteren folgten ihm darin; noch Harnack bemerkt gegen Lipsius, der völlig unzulässig auf diese Konjektur die Konjektur „Marcionem saltem“ aufbaute: „Ich ändere nicht“ (Chron. d. altchr. Lit. I S. 306), ohne sich der tiefgreifenden Änderung bewußt zu werden, die sein ungeänderter Text schon in sich schloß. Diese Änderung ist aber unbefriedigend. Denn der Sinn von

„aura canicularis exhalavit Marcionis salutem“ ist ganz unklar. „De Ponto suo“ zeigt, daß das Objekt, auf das sich „exhalavit“ bezieht, Marcion sein muß. „Salus Marcionis“ kann sich also nicht auf Christus oder irgend eine Heilstatsache beziehen. Auch die gewagte Übersetzung „Heilslehre Marcions“ paßt hier nicht.

Lipsius' Konjektur (Lipsius, Quellen d. ältesten Ketzergesch. S. 241) nannten wir schon oben unzulässig, da sie der Überlieferung ganz zuwiderläuft.

Die „aura canicularis“ kann nichts anderes bedeuten als die Hundstagsluft. Denn „aura“ ist ja ein meteorologisches Phänomen, so daß auch „canicularis“ am besten im meteorologischen Sinne gedeutet wird. Zudem ist auch nach dem Thesaurus (III p. 251) die Bedeutung „ad caniculam stellam pertinens“ die einzig bezeugte. Es müßten also schon besonders gewichtige Gründe vorliegen, um „aura canicularis“ im Hinblick auf das „ille canicula Diogenes“ von p. 291<sup>26</sup> als die „eine canicula hervorbringende aura“ zu deuten. Ferner ist ja jenes „ille canicula“ selbst unhaltbar und von den älteren Herausgebern durch „illa canicula“, von Engelbrecht (Wiener Studien 27 S. 64) durch „ille canicola“ ersetzt worden. Und Engelbrechts Gründe sind, wenn auch nicht unbedingt beweisend, so doch gewichtig genug. Aber diese Konjektur mag richtig oder falsch sein, jedenfalls liegt kein Grund vor, an unserer Stelle eine singuläre Bedeutung von „canicularis“ anzunehmen. Dies ergibt sich auch aus dem ganzen Zusammenhang. Denn ein Hinweis auf die Hervorbringung von Kynikern im Pontus ist hier gar nicht begründet. Dagegen kann „aura canicularis“ als „Hundstagsluft“ im Zusammenhang der chronologischen Bestimmung an dieser Stelle eine bedeutungsvolle Rolle spielen, vielleicht übrigens auch aus den astrologischen Neigungen der Marcioniten sich erklären.

Aber wenn wir das Beiwort „canicularis“ zu „aura“ als chronologische Bestimmung verstehen können, so ist es immer noch eine Frage, wie Tertullian zu dem Bilde „aura exhalavit sc. Marcionem“ gekommen ist. Es läßt sich das nur begreifen, wenn im Vorausgehenden etwas, was auf Luftvorgänge bezogen werden kann, sich findet. Nun ist zwar, wie wir schon sahen, wegen des Fehlens des Objekts zu „exhalavit“ und der Unmöglichkeit, „salutis“ zu konstruieren, sicher

eine Lücke anzunehmen, die gewiß in dieser Beziehung gerade die schärfste Anspielung enthalten mußte, immerhin aber können wir schon aus den Worten „spiritus salutaris Marcionis“ entnehmen, welcher Art diese Anspielung gewesen sein muß.

Denn „spiritus salutaris“ kann nicht bloß die Bedeutung „heilbringender Geist“ haben, sondern auch (Cic. de nat. deor. II 117) die „gesunder Lufthauch“. Nun ist auch anzunehmen, daß in der Lücke dieses Bild so gestaltet war, daß es dem folgenden „aura exhalaverit“ entsprach. Das „qui voluit“ muß offenbar auf Marcion als das Objekt des Folgenden gehn. So muß in dem zu „salutis“ zu ergänzenden Substantiv und in dem bei „voluit“ sich notwendig machenden Infinitiv die Beziehung stecken. Es kann nämlich nicht, wie auch noch Kroymann meint, „qui ita voluit“ als voller Satz gelten. Denn der vorausgehende Satz könnte doch als Objekt zu „voluit“ nicht durch „ita“, sondern höchstens durch „hoc“ bezeichnet werden. Ist dem aber so, so fehlt zu „ita“ das Verbum, eben der bei „voluit“ fehlende Infinitiv. Durch „ita“ wird aber auf das Vorhergehende hingewiesen, so daß eine inhaltliche Identität des fehlenden Infinitivs mit dem vorausgehenden Satz wahrscheinlich ist. Ich möchte daher vermuten, daß etwa zu ergänzen ist: „salutis qui ita voluit (spiritum e caelo exhalatum esse, ipsum) quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare“.

Auf jeden Fall aber ist bei einer solchen Verderbnis des Textes mit Kroymanns wenigen Änderungen, der nur „salutis“ als Dittographie zu „salutaris“ streichen wollte, die Schwierigkeit des Textes nicht behoben. Andererseits ist doch soviel aus dem erhaltenen Text mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen, daß „spiritus salutaris Marcionis“ wirklich zum Vorhergehenden als Apposition gehört. Denn im neuen Satz ist ja als Objekt des Hauptsatzes wie als Subjekt des Nebensatzes „qui ita voluit“ Marcion anzunehmen. Nun könnte man freilich: „spiritus salutaris Marcionis“ als „der heilbringende Geist Marcions“ übersetzen und als eine Bezeichnung Marcions selbst auffassen, aber von allem andern abgesehen, könnte „spiritus salutaris Marcionis“ nicht das erfordernte Akkusativobjekt sein und wird dadurch doch keine Erklärung von „salutis, qui ita voluit“ gewonnen.

Ist nun aber „spiritus salutaris Marcionis“ Apposition zu „Christus Jesus“, so fragt sich, ob „spiritus salutaris“ eine Bezeichnung Marcions für Jesus oder Tertullians Ausdruck für die Auffassung Jesu bei Marcion ist.

Da, wie schon oben gesagt, uns ein sonstiges Zeugnis für den Gebrauch dieses Titels bei Marcion fehlt, so sind wir auf mehr oder weniger sichere Erwägungen angewiesen, um den Ursprung dieser Bezeichnung zu ermitteln.

Die Zulässigkeit der Bezeichnung für Marcion ist nach seinem System unbedingt sicher. Denn sowohl die Benennung Christi als „σωτήρ“ (cf. z. B. Zahn, *Gesch. d. ntl. Kanons* II 456 Anm.) als auch die als „πνεῦμα“ (cf. Tertull. *adv. Marc.* IV 21 p. 491 9–11 IV 42 p. 564 21–565 15) ist für Marcion bezeugt. Ferner liegt dieser Titel Christi durchaus auf der Linie des Paulinismus Marcions, der freilich noch einer eindringenden Untersuchung bedarf. Wenn nämlich Paulus 2. Kor. 3, 17 Christus mit dem „πνεῦμα“ identifiziert, so entspricht dem unsere Bezeichnung durchaus. Und es ist durch nichts bewiesen, daß in Marcions „ἀπόστολος“ der freilich dafür nicht ausdrücklich bezeugte Vers gefehlt hat.

Auf der anderen Seite freilich wäre es auffällig, wenn diese Bezeichnung, die so charakteristisch ist und Marcions Christologie in ihrer soteriologischen wie in ihrer doketischen Tendenz so vortrefflich kennzeichnet, falls sie von Marcion stammte, nur so zufällig an dieser einen Stelle, nicht aber ausdrücklich und immer wieder von den verschiedenen Bekämpfern Marcions herangezogen wird. Es ließe sich daher ganz leicht denken, daß Tertullian seine bekannte Gabe prägnanter Formulierung auch hier erfolgreich angewandt hat, um Marcions christologische Auffassung zu charakterisieren.

Da also eine Entscheidung unmöglich ist, so kann „spiritus salutaris“, wenn es auch die Christologie Marcions gut formuliert, doch nicht, wie es bei Möller und anderen der Fall ist, die Grundlage für die Betrachtung der Christologie Marcions abgeben.

Wir haben oben gesehen, daß das Bild von der „aură canicularis“ wohl durch die chronologische Ausführung bedingt ist. Diese müssen wir jetzt in Betracht ziehen. Denn auch sie bietet eine Reihe von Schwierigkeiten. Sie lautet nämlich: „[sc. Marcionem] quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto

suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare. de quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius. a Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere centum quindecim et dimidium anni cum dimidio mensis. tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem.“ Hierin ist zunächst auffällig, daß Tertullian im ersten Satz eine Kenntnis über das Datum des Abgangs Marcions aus dem Pontus abzuleugnen scheint, während er im letzten Satz eine genaue Datierung Marcions durch die Marcioniten erwähnt. Denn bei der ganz detaillierten Angabe der Zeit zwischen Tiberius und Antoninus Pius ist es doch kaum denkbar, daß das „tantundem“ nur eine ungefähre Gleichheit des Zeitraums bezeichnet. Diese Datierung aber auf einen anderen Zeitpunkt in Marcions Leben zu beziehen als auf die Abreise aus dem Pontus, geht nicht an, da sonst ganz unersichtlich ist, warum diese erwähnt ist. Erklären läßt sich dieses Problem nur dann, wenn man genau darauf achtet, daß im ersten Satz Tertullian nur die Kenntnis des Regierungsjahrs des Antoninus leugnet, in dem jenes Ereignis eintrat, das Regierungsjahr aber deshalb in Frage kam, weil bei der Datierung des Auftretens Jesu das Regierungsjahr des Tiberius erwähnt war. Nun aber hätte Tertullian ja anscheinend das Regierungsjahr des Antoninus sehr leicht berechnen können, da er den Zwischenraum zwischen Tiberius und Antoninus angibt. Aber hier entsteht eine neue Frage. Denn seine Angabe, zwischen Tiberius und Antonin lägen 115 Jahre 6½ Monate, ist jedenfalls unrichtig und auch Volkmar (Theol. Jahrb. Tübingen 1855 S. 277 ff.) Änderung in CX, die Hilgenfeld (Ketzergesch. d. Urchristent. S. 330 A. 557) angenommen hat, hilft so wenig wie Lipsius' Änderung in CXXV, die er auf den Codex Leidensis stützte, aber selbst zurückgenommen hat (Quellen d. ältest. Ketzergeschichte S. 244 A. 1). Nun ist aber gerade für die Kaiser die Angabe eingeschränkt durch „fere“. Dies könnte zwar auch bedeuten, daß sie ein paar Tage außer Acht gelassen hat. Aber bei der Lage der Dinge ist es doch wahrscheinlicher, daß das „fere“ die nur annähernde Richtigkeit der Angabe betonen will. Nun aber ergibt sich aus: „tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem“, wie wir oben schon sagten, daß die Angabe der Zeit auch bei den Marcioniten Geltung hatte als Bestimmung der Differenz zwischen Christus und Marcion. Es ist



daher wohl anzunehmen, daß Tertullian das genaue Datum, das ihm die Chronologie der Marcioniten bot, zur ungenauen Bestimmung der Differenz zwischen Tiberius' und Antonins Regierungszeit benutzt hat, weil es ihm hier nicht so sehr auf Genauigkeit ankam, sondern nur auf die Betonung der Größe des Abstandes.

Ist nun aber jene Zahl eine marcionitische Datierung Marcions, so fragt sich, welches die Bedeutung von „aura canicularis“ im Zusammenhang derselben sein kann. Wir haben schon oben gesagt, daß der Abgang Marcions aus dem Pontus der datierte Zeitpunkt sein muß, da sonst seine Erwähnung unbegreiflich wäre, nicht wie Lipsius (Quellen d. ältest. Ketzergesch. S. 243) und Krüger (P. R. E<sup>3</sup> XII 268) meinen, die Sonderung Marcions von der römischen Gemeinde. So muß jenes Datum uns irgendwie die „aura canicularis“ als ihren Endpunkt erscheinen lassen. Nun ist dasjenige Ereignis des Lebens Jesu, von dem die Berechnung ausgeht, unstreitig nach p. 3147–9 Christi Erscheinen auf Erden im 15. Jahre des Kaisers Tiberius. Ein genaueres Datum wird für dieses nicht angegeben. Wir müssen es vielmehr vermuten. Und da ist es möglich, daß Marcion oder seine Schüler bei jener Berechnung vom Beginn des Jahres 29 ausgegangen sind, der damals auf die Kalenden des Januar festgelegt war (Soltau, Röm. Chronol. S. 42 ff.). Ebenso denkbar ist es freilich auch, daß die Marcioniten ein feststehendes Datum der Epiphanie Christi von den Basilidianern übernommen hatten, deren Epiphanienfest auf den 6. oder 10. Januar fiel, wie H. Usener (Das Weihnachtsfest S. 19) gezeigt hat. In beiden Fällen nun führen uns die von den Marcioniten berechneten 115 Jahre 6 $\frac{1}{2}$  Monate auf die 2. Hälfte des Juli 144 als Zeitpunkt der Abreise Marcions aus dem Pontus. In die 2. Hälfte des Juli aber fiel in jener Zeit der Frühaufgang der „canicula“ (Art. „canis“ v. Häbler, Pauly-Wissowa III S. 1480), so daß Marcions Abgang aus dem Pontus in der Zeit der „aura canicularis“ stattfand. Damit läßt sich also jenes Bild Tertullians erklären.

Aus der ganzen Darlegung ergibt sich, daß die Marcioniten, wie die Epiphanie Christi als Beginn der Offenbarung ihres Gottes so den Abgang Marcions aus dem Pontus als Beginn der Reformation des Christentums angesetzt zu haben scheinen.



Natürlich bleibt diese ganze Darlegung hypothetisch. Doch haben auch Lipsius (Quellen d. ältest. Ketzergesch. S. 241 ff.) und Harnack (Chronol. d. altchr. Lit. I S. 306) die 115 Jahre  $6\frac{1}{2}$  Monate als marcionitische Bestimmung des Abstandes zwischen Christus und Marcion aufgefaßt, die von Tertullian dann ungenau zur Bestimmung des Abstandes zwischen Tiberius und Antoninus benutzt worden sei.

Diese ganze Datierung dient nun Tertullian zum Erweis, daß Marcion lange nach Christus gelebt habe. Daraus aber zieht er den Schluß, daß, wenn Marcion den neuen Gott zuerst verkündigt hat, er nicht schon von Christus zu Tiberius' Zeit gepredigt worden sein kann (p. 314 15–20). Hat er aber bis dahin die Behauptungen der Marcioniten bestritten, so tritt für den Rest der Beweisführung Tertullian aus den Thesen der Marcioniten selbst den Beweis an, daß Marcion zuerst den neuen Gott verkündet hat (p. 314 21–22). Kroymann, der diese Auffassung des Beweises durch die Lesung: „ut probes“ (p. 314 21) umgehen zu wollen scheint, hat den Rest des Kapitels nicht genug vor Augen. Hier zeigt Tertullian auf Grund der Antithesen, daß die Trennung von Gesetz und Evangelium Marcions Hauptwerk war (p. 314 22–24). Erst auf dieser Trennung aber beruht, wie Tertullian ausführt, die Scheidung der zwei Götter (p. 314 27–315 2). Also, folgert er, bestand diese nicht vor jener Trennung, nicht Christus hat sie also zuerst offenbart, sondern Marcion erfunden (p. 315 2–12). Ist also hier der Beweis für den Satz geliefert, daß Marcion den neuen Gott zuerst verkündigt hat, so ist allerdings nicht nur Kroymanns Konjekture „ut probes“ hinfällig, sondern wir müssen auch im Vorhergehenden (p. 314 15–16) für „cum igitur sub Antonino primus Marcion hunc deum induxerit, sicut probavimus“ lesen „sicut probabimus“, da vorher ein solcher Beweis durchaus fehlt.

Schließlich erhebt sich in Kapitel 19 noch die Frage über den Satz: „quod in summo instrumento habent“, der sich zweifellos auf die Antithesen bezieht. Harnack (Dogmengesch. I 4 296 A. 3) will mit Scaliger: „in suo instrumento“ lesen, versteht also den Satz als Behauptung, daß die Marcioniten die Antithesen in ihrem Kanon hatten. Diese Deutung bestreitet Zahn (Gesch. d. ntl. Kanons I 597 Anm.) und die anderen Belegstellen hat er mit Recht als nicht beweiskräftig

abgewiesen. Aber, wie unsere Stelle, auch wenn wir „in summo instrumento“ halten, anders zu übersetzen ist als „was die Marcioniten an der Spitze ihres Kanons haben“, weiß ich nicht.

Die Berufung Tertullians auf die von Marcion eingeführte Trennung zwischen Gesetz und Evangelium, stand nun aber der Behauptung Marcions und der Seinen gegenüber, daß diese Scheidung keine erstmalige gewesen sei, sondern nur die Erneuerung der Lehre Christi und Pauli, die die judenchristlich beeinflusste Kirche zu Unrecht aufgegeben habe (cap. 20 p. 315<sup>13-16</sup>). Für diese judenchristliche Verfälschung sahen sie den Beleg in Galater 2<sup>11-21</sup>. Tertullian macht zunächst geltend, daß Christi Macht eine Verfälschung des Christentums bis auf Marcion überhaupt nicht würde zugelassen haben (p. 315<sup>16-18</sup>). Sodann sucht er aus Paulus' Stellung auf dem sogenannten Apostelkonvent dessen Inferiorität zu erweisen (p. 315<sup>19-24</sup>). Er sieht in Paulus' Auftreten in Antiochia unter Berufung auf 1. Kor. 9<sup>20</sup> eine von Paulus selbst überwundene Übertreibung (p. 315<sup>24-29</sup>). Unter Hinweis auf den Bericht über den Apostelkonvent im Galaterbrief betont er ferner, daß es sich im Streitfall zwischen Petrus und Paulus nicht um Lehrstreitigkeiten gehandelt haben kann, was er auch durch 1. Kor. 15<sup>11</sup> erweist (p. 315<sup>30-316 4</sup>).

Das Problem des Streites zwischen Petrus und Paulus hatte natürlich auch Irenaeus behandelt, aber ohne besondere Rücksichtnahme auf Marcion und seinen Kanon. Nur 1. Kor. 15<sup>11</sup> hatte auch er schon herangezogen (III 12<sup>9-13 3</sup>). Tertullian dagegen hat in eingehender Analyse die Irrtümlichkeit der Interpretation Marcions zu zeigen versucht.

Aber wenn er Paulus' Vorgehen gegen Petrus inkorrekt finden konnte, so war dies bei seinem Verhalten gegen die als „*ψευδᾶντες*“ bezeichneten Judenchristen unmöglich. Hier gab Tertullian nun Paulus recht, indem er den Judenchristen vorwarf, sie hätten die im AT selbst bezeichnete Stellung von Gesetz und Evangelium zueinander aufgegeben (p. 316<sup>4-27</sup>). Damit aber hatte er zugleich den Gott des AT als den Gott erwiesen, dessen Evangelium Paulus lehrte (p. 316<sup>27-317 6</sup>). Dafür führte er weiter an, daß, falls Paulus einen neuen Gott eingeführt hätte, er nicht immer nur gegen das alte Gesetz angekämpft, sondern den neuen Gott selbst verkündigt hätte,

wo dann das Fallen des alten Gesetzes selbstverständlich gewesen wäre (p. 317 7–20). Tatsächlich handelte es sich aber, wie Tertullian ausführt, nur um Fragen der Disziplin, die in Betracht kamen nur deshalb, weil der Gott derselbe war. Nie berührte dagegen Paulus überhaupt die Lehre von einem neuen Gott (p. 317<sup>21</sup>–28).

Mit diesen Gründen ist nun die Lehre Marcions widerlegt, die im Beginn von Kapitel 20 in Betracht gezogen worden war, wonach schon in urchristlicher Zeit die christliche Lehre von den Judenchristen trotz ihrer Bekämpfung durch Paulus verfälscht worden war. Tertullian schließt nun weiter, die Verfälschung des Evangeliums für die Lehre von Gott könne dann nur in nachapostolischer Zeit erfolgt sein (p. 317<sup>28</sup>–29). Dieser Schluß überrascht. Denn mit dem Nachweis, daß Paulus die Lehre vom neuen Gott nicht kenne, hätte sich Tertullian begnügen können. Er aber will dadurch, daß er die Verfälschung der Lehre von Gott erst nachapostolischer Zeit zuweist — zugleich ein Hinweis auf Marcions Irrlehre — die Lehre der apostolischen Kirchen, die auf apostolischer Tradition beruht, als unverfälscht erweisen (p. 318<sup>1</sup>–7). Dieser von Tertullian in „de praescriptione haereticorum“ näher ausgeführte Traditionsbeweis war an unserer Stelle ein Umweg, da es sich ja nicht um die Differenz zwischen Marcion und den apostolischen Kirchen, sondern um die zwischen Marcion einerseits, Christus und Paulus andererseits handelte. Dieser Umweg ist um so auffallender, als Tertullian im 1. Kapitel (p. 292 8–12) die „praescriptio“ ausdrücklich aus der Debatte ausgeschlossen hatte. Daß diese Nichtbeachtung eigener Ausführungen sich vielleicht erklärt aus der nachträglichen Hinzufügung von Kapitel 8–21, haben wir schon gesagt. Indes muß betont werden, daß die Wichtigkeit des Praescriptionsgedankens für Tertullians Denken die Sache wohl auch genügend erklärt.

Jetzt betrachtet Tertullian den Einwand, daß nicht Marcion den neuen Gott eingeführt hat, sondern schon Christus, dessen Lehre aber in apostolischer Zeit verfälscht worden sei, als erledigt (p. 318 7–13).

So blieb denn in Bezug auf die in Kapitel 18 angeregte Frage „de qualitate revelationis“, da nach Kapitel 18 nur die unmittelbare Offenbarung Gottes in Betracht kam, in Kapitel 19–21 die Offenbarung in Christus zurückgewiesen war, nur

noch eine Antwort übrig, nämlich daß sich Gott in einer prophetischen Vision offenbart habe (p. 318 7–14). Daß die prophetische Vision Gottes würdig sei, konnte Tertullian weder als kirchlicher Christ, noch gar als Montanist bestreiten. Aber Marcions Lehre konnte er doch nicht einfach gelten lassen, wenn dieser Prophetie beanspruchte. Seit urchristlicher Zeit stand ja die Notwendigkeit der Prüfung der Prophetie fest (1. Kor. 14<sup>29</sup>; 1. Thess. 5<sup>20–21</sup>; 1. Joh. 4 1; Didache XI § 7–12). So verlangt auch Tertullian von den Marcioniten, falls sie Prophetie für Marcion beanspruchten, den Beweis derselben mit den Worten: „quod si Marcion poterit dici, debebit etiam probari“.

Hierauf folgt in den Handschriften: „nihil retractare oportebat. hoc enim cuneo veritatis omnis extruditur haeresis, cum Christus non alterius dei quam creatoris circumlator ostenditur“. Kroymann hat richtig gesehen, daß „nihil retractare oportebat“ keinen Sinn gibt. Aber er ergänzt nun nicht bloß einen Satz: „si non poterit probari“, sondern liest auch seiner Ergänzung zuliebe: „nihil retractare oportebit“. Die Ergänzung ist aber unbefriedigend. Denn der mit „enim“ eingeleitete folgende Satz begründet dann das, was in unserm Satz gesagt ist, nicht. Die Behauptung, daß der Nachweis, Christus verkünde den Schöpfergott, genüge, um Marcion zu widerlegen, kann in unserm Zusammenhang nur beweisen, daß sonst kein stichhaltiger Einwand Marcions vorliege.

Diesem Gedanken entspricht durchaus: „nihil retractare oportebat“ „darüber braucht man überhaupt nicht zu handeln“. Das geht offenbar auf den Gedanken, Gott könne sich durch Marcion als einen Propheten offenbart haben. Dieser war Marcions System ganz fremd. So konnte Tertullian erklären, auf ihn brauche er gar nicht einzugehen; denn zur Widerlegung des ganzen Systems Marcions genüge der Nachweis, daß Christus den Schöpfergott verkünde. Es mußte daher in der Lücke nur gesagt sein, daß Marcion auf Prophetie keinen Anspruch mache. Ich lese daher: „quod si Marcion poterit dici, debebit etiam probari; cum nec dicatur, nihil retractare oportebat. hoc enim cuneo veritatis omnis extruditur haeresis, cum Christus non alterius dei quam creatoris circumlator ostenditur“ und übersetze: „Wenn Marcion ein Prophet wird genannt werden können, wird er als solcher auch erwiesen werden müssen;

da er aber nicht einmal Prophet genannt wird, brauchte man darüber überhaupt nicht zu handeln. Denn dann wird schon durch den Keil der Wahrheit, daß man Christus als den Verkündiger keines anderen Gottes als des Schöpfers erweist, die ganze Ketzerei (Marcions) verdrängt“.

Mit Kapitel 21 schließt Tertullian nicht bloß den Nachweis ab, daß der gute Gott Marcions keine seiner würdige „qualitas“ der Offenbarung habe, sondern seine ganzen Ausführungen über die Gottesoffenbarung, um sich nun der Besprechung der eigentlichen „proprietas dei“ zuzuwenden.

---

#### 4. Abschnitt.

### Über die Eigenschaften Gottes.

Das Eingehen auf die einzelnen Eigenschaften Gottes begründet Tertullian im Eingang des 22. Kapitels (p. 318<sup>18–20</sup>) mit der Notwendigkeit der Widerlegung sämtlicher marcionitischer Einwürfe auch ohne die „praescriptio“ des Traditionsbeweises. Als Objekt der folgenden Untersuchungen bezeichnet dann Tertullian zunächst die „ipsa persona dei“ und zwar in Bezug auf das, was den Gott Marcions dem Schöpfergott gegenüber auszeichnet, also die unterscheidenden konstitutiven Eigenschaften desselben. Als solche findet sich aber nur die Güte. Die Disposition der Betrachtung dieser will aber Tertullian nicht von vornherein geben, obwohl er betont, daß es bestimmte Regeln für dieselbe gibt, sondern er will vielmehr im Verlauf der Untersuchung auf diese Regeln führen (p. 318<sup>20–25</sup>). Dies tut er zunächst dadurch, daß er betont, daß vor aller Prüfung an Regeln die Existenz der Güte feststehen müsse (p. 318<sup>24–25</sup>). Nun aber findet er die Güte des marcionitischen Gottes nicht von den Anlässen ab, die sie zum Erscheinen hätten bestimmen müssen, nämlich dem Eintreten des Todes, der Sünde und der Boshaftigkeit des Schöpfergottes (p. 318<sup>25–319 2</sup>). Denselben Gedanken hatte ja Tertullian schon in der Betrachtung der Offenbarung (cap. 17 p. 312<sup>23–26</sup>) zum Ausdruck gebracht, wenn auch dort mehr auf das Hervor-

treten Gottes überhaupt angewandt. Auch Irenaeus (IV 111) hatte ihn schon gegen Marcion verwendet. Er entstammte der epikureischen Polemik gegen den Theismus (Cic. de nat. deor. I 21—22) und gegen den christlichen Theismus überhaupt war er von Celsus (Orig. c. Cels. IV 7) geltend gemacht worden.

Mit Recht hat Kroymann in der betreffenden Stelle in unserm Kapitel (p. 318<sup>28</sup>—319<sup>2</sup>): „erat enim iam et mors et aculeus mortis, delictum, et ipsa malitia creatoris, adversus quam subvenire deberet alterius dei bonitas, primae huic regulae divinae bonitatis occurrens, si se naturalem probaret, statim succurrens, ut causa coepit“ eine Schwierigkeit gefunden. Denn „primae huic regulae divinae bonitatis occurrens“ könnte nur zu „alterius dei bonitas“ gezogen werden, dort aber ist es sinnlos. Denn es müßte dort „subvenire deberet“ begründen, also bedeuten: „dadurch, daß es dieser ersten Regel der göttlichen Güte nachkäme“. Die Bedeutung „nachkommen“ hat „occurrere“ ja bei Tertullian oft (cf. z. B. de carn. res. 45 p. 93<sup>3</sup>—4, Apol. 45 Oehl. I p. 279<sup>11</sup>, de praescr. haer. 30 Oehl. II p. 27<sup>6</sup>). Aber als begründend ist vielmehr der irrealer Bedingungssatz anzusehen. Auch was die „prima regula“ ist, ist unklar. Nun aber schiebt Kroymann die zwei Partizipialkonstruktionen sehr gewaltsam in den vorausgehenden Satz ein. Das aber ist keine befriedigende Lösung. Denn in dem Satz: „cum enim circumspicio tempora, nusquam est a primordio materialium et introitu causarum, cum quibus debuerat inveniri primae huic regulae divinae bonitatis occurrens, statim succurrens, ut causa coepit, exinde agens, quo agere habuit“ ist unverständlich, was die „prima regula divinae bonitatis“ sein soll. Vielmehr müssen wir schreiben: „erat enim iam et mors . . . et ipsa malitia creatoris, adversus quam subvenire deberet alterius dei bonitas — primae huic regulae divinae bonitatis occurro — si se naturalem probaret, statim succurrens, ut causa coepit“. Daß diese Parenthese, in der Tertullian auf die erste Regel für die Güte Gottes, auf die die Untersuchung geführt habe, aufmerksam macht, nämlich daß die Güte Gottes „naturalis“ sein müsse, von einem Schreiber verkannt und sei es bewußt, sei es unter dem Einfluß des folgenden „succurrens“ entfernt worden ist, ist leicht begreiflich.

Im Folgenden wird nun diese Regel als allgemeine, für alle göttlichen Eigenschaften geltende ausgesprochen (p. 319<sup>3</sup>—5).



Sie ist bei Tertullians Gotteslehre, die die „aeternitas“ als konstitutive Eigenschaft Gottes ausieht, vollauf begreiflich; immerhin ist es auffallend, daß nicht einfach „aeternus“, sondern zunächst „naturalis“ der vorherrschende Begriff ist, aus dem erst das „aeternus“ für die Eigenschaften Gottes abgeleitet wird. Man kann das auch nicht ableiten von der bei Tertullian (de cor. 5 Oehl. I 426<sup>5-6</sup>) wie bei der Stoa (Stoic. vet. frgm. ed. Arnim II 1024) sich findenden Betonung der engen Beziehung Gottes zur Natur. Vielmehr ist zu beachten, daß es nicht heißt, Gott sei „naturalis“, sondern seine Eigenschaften seien „naturalia“ und daß dieses expliziert wird durch „ingenita“ (p. 319<sup>3</sup>), das hier gewiß von „ingigno“ abzuleiten ist und daher bedeutet „eingeboren“, nicht etwa, was es später auch heissen konnte, „ungeboren“. „Naturalis“ bedeutet also etwas, was zu dem Wesen der Sache gehört und steht im Gegensatz zu „obventicia et extranea“ (p. 319<sup>4</sup>), dem, was von außen zum Wesen der Sache hinzutritt. „Naturalis“ ist also hier dasselbe wie „wesensnotwendig“. Daraus nun leitet Tertullian ab, daß die Eigenschaften Gottes „ewig“ sein müssen, weil Gottes Wesen eben für ihn die „aeternitas“ ist, und daß also auch die Güte Gottes schon beim ersten Anlaß des Eingreifens da sein sollte (p. 319<sup>3-9</sup>).

Tertullian betont dann selbst, daß die Frage der „naturalis bonitas“ zusammenhängt mit der in Kapitel 17 berührten Notwendigkeit einer uranfänglichen Offenbarung, weil ja Gottes Güte das war, wodurch er sich nach Marcion offenbarte (p. 319<sup>9-12</sup>), ein Verweis, der bei nachträglicher Einfügung von Kapitel 8—21 allerdings auch ein Nachtrag sein müßte.

Tertullian argumentiert dann weiter mit Gottes Allmacht, die Gott jedenfalls den Gebrauch seiner wesentlichen Eigenschaften sichere (p. 319<sup>13</sup>). Er betont ferner, daß der Begriff des Wesens ein Aussetzen desselben ausschließe und ebenso ein „Nichtwollen“ seiner selbst (p. 319<sup>14-17</sup>). Auch hier finden wir also das Schema von Kapitel 11: Gott kann weder nicht können noch nicht wollen.

Dann erfolgt wieder eine der üblichen Rekapitulationen (p. 319<sup>17-22</sup>), die indes in einen neuen Gedanken ausmündet, den Schluß von der Unstetigkeit der Güte des Gottes Marcions in der Vergangenheit auf ihre Unstetigkeit auch in der Zukunft (p. 319<sup>22-26</sup>).

War bisher die logische Unmöglichkeit des zeitlichen Anfangs der Güte Gottes von Tertullian erwiesen worden, so lag ihm nun daran, seine moralische Unzulänglichkeit zu zeigen. Zu diesem Zweck behauptet er, es sei weniger möglich, daß Gott das Gute nicht von Anfang an gewollt habe, und leitet daraus dann die Verantwortlichkeit des Gottes Marcions für die Taten des Schöpfergottes, wie z. B. die von Marcion kritisierte strenge Beurteilung des Sündenfalles, ab (p. 319<sup>26</sup>—320<sup>8</sup>). Diese Verantwortlichkeit ist nur verschärft, wenn der gute Gott das Böse zuließ zum Kontrast gegen seine eigene Güte (p. 320<sup>9-17</sup>).

Den Gedanken der Verantwortlichkeit des guten Gottes für die Taten des Schöpfers finden wir nicht bloß bei Tertullian auch sonst (adv. Marc. II 28 p. 375<sup>1-4</sup>), sondern auch bei Irenaeus (II 3 1) und Epiphanius (I 42 7).

Zum Schluß kann Tertullian dann auch hier die Forderungen, denen Marcions guter Gott nicht entspricht, rekapitulieren und ihnen die Behauptungen, die auf Marcions guten Gott zutreffen, gegenüberstellen (p. 320<sup>17-19</sup>).

In Kapitel 22 wurde als Regel für Gottes Eigenschaften die Wesentlichkeit aufgestellt und nun folgt in Kapitel 23 die Forderung der Vernünftigkeit (p. 320<sup>20-23</sup>). Daß in Gott alles „λογικόν“ sein müsse, ist allgemeine Anschauung, entspricht aber insbesondere dem stoischen System.

Aber die Vernünftigkeit wird von Tertullian für die Güte des Gottes Marcions nicht nur auf Grund des Wesens Gottes, sondern auch auf Grund des Wesens der Güte selbst gefordert, das unbedingt Vernünftigkeit beanspruchen muß (p. 320<sup>23-27</sup>).

Als erster Beweis der Unvernünftigkeit der Güte des Gottes Marcions wird von Tertullian sein Herniedersteigen zu fremdem Eigentum geltend gemacht (p. 320<sup>27-29</sup>). Den Hinweis darauf fanden wir schon früher und er ist in der antimarcionitischen Litteratur so allgemein, daß ihn daher wohl Celsus kannte, der ihn freilich gegen das ganze Christentum verwandte (Orig. c. Cels. VI 53). Die Wendung allerdings, die ihm Tertullian gibt, ist besonders geschickt. Auf Grund des auch sonst (adv. Marc. II 6 p. 341<sup>9-12</sup>) verwandten Prinzips der Vernünftigkeit des Guten behauptet Tertullian gerade von diesem Werk des guten Gottes, das die Marcioniten als besonderen Ausfluß der Güte Gottes priesen (p. 320<sup>29-321 4</sup>), daß

es der Güte widerspricht. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß, wäre die Güte gegen Fremde etwas Besonderes, Marcions Gott sie von Anfang an hätte ausüben müssen (p. 321<sup>4-6</sup>). Sodann hebt er hervor, daß auch nach Marcions Evangelium die Güte gegen die Nächsten die unentbehrliche Grundlage derjenigen gegen Fremde sei (p. 321<sup>6-22</sup>), was er dann bei Besprechung von Luc. 6, 30 (adv. Marc. IV 16 p. 471<sup>9-15</sup>) nochmals betont hat. Den Satz, worauf hierbei der Nachweis beruht: „*nulla res sine ordine rationalis potest vindicari*“ müssen wir dabei als selbstverständlich nicht etwa aus einem besonderen System herleiten.

Schwierig ist die Erklärung der Aufeinanderfolge der verschiedenen Ausführungen in unserem Abschnitt. Kroymanns Vorschlag, den ganzen Satz: „*ac per hoc quoque exiguae? porro exigua, quae suum non habuit, quomodo in alienum redundavit?*“ (p. 312<sup>18-19</sup>) als unecht zu streichen, ist gewiß von einer kaum zulässigen Gewaltsamkeit. Auch ist die Begründung wenig befriedigend, die mit dem Gefühl der „fast notwendigen“ Zugehörigkeit von „*non habenti proprium hominem*“ zu einem persönlichen Subjekt operiert. Aber richtig war die Empfindung, daß der Satz: „*porro exigua, quae suum non habuit, quomodo in alienum redundavit?*“ nicht als Verbindung zwischen Vorhergehendem und Folgendem paßt. Denn während in ihm die „*exiguitas bonitatis*“ betont wird, ist im folgenden wieder wie im vorausgehenden von der Ordnung der zwei sittlichen Forderungen die Rede. Es liegt hier aber nicht wie oft eine Rekapitulation vor, sondern ein unvermitteltes Zurückkehren zu früher Besprochenem. Alles aber ist in Ordnung, wenn wir die letzten Sätze als Grundlage der Argumentation vor diese selbst schieben und schreiben: „*exhibe principalem rationem et tunc vindica sequentem. nulla res sine ordine rationalis potest vindicari, tanto abest, ut ratio ipsa in aliquo ordinem amittat. igitur cum prima bonitatis ratio sit in rem suam exhiberi ex justitia, secunda autem in alienam ex redundantia justitiae super scribarum et Pharisaeorum, quale est secundam ei rationem referri, cui deficit prima, non habenti proprium hominem ac per hoc quoque exiguae? porro exigua, quae suum non habuit, quomodo in alienum redundavit?*“ Hierauf wendet sich Tertullian einem weiteren Vorwurf zu, der Marcions System von allen seinen Bestreitern: Irenaeus

(II 1 4, V 2 1), Celsus (Orig. c. Cels. VI 53), Clemens Alexandrinus (Strom. V 1, 4 3), Epiphanius (I 42 6), Pseudotertullian (adv. Marc. V 34—36) gemacht wurde, nämlich daß in ihm das Recht des guten Gottes auf den Menschen des Schöpfergottes nicht begründet sei (p. 321 22—322 28). Diesen Vorwurf der Ungerechtigkeit zieht Tertullian heran zur Begründung der Unvernünftigkeit der Güte des Gottes Marcions, ihn im einzelnen illustrierend durch das Bild des Sklavenräubers. Auch hier wie im Kapitel 14 verwendet er den Hinweis auf die Abhängigkeit der vom guten Gott Befreiten vom Schöpfer, dort um die Verhöhnungen des Schöpfers durch die Marcioniten abzuweisen, hier um die Ungerechtigkeit des Gottes Marcions recht ans Licht zu setzen.

Textkritisch bietet unser Abschnitt keine großen Schwierigkeiten. Daß in dem Satze: (p. 322 4—6) „*sic et in principali gradu rationalis erit, cum in rem suam exhibetur, si justa sit, sic et in extraneum rationalis videri poterit, si non sit iniusta*“ das erste „*sic et*“ in „*sicut*“ geändert werden muß, ist evident. Dagegen ist die von Kroymann vorgenommene Umstellung von: „*cum in rem suam exhibetur*“ vor „*rationalis erit*“ unpassend. Denn gewiß gehört schon wegen des Futurums „*rationalis erit*“ eng mit dem Bedingungssatz zusammen. Indes der Satz mit „*cum*“ ist nicht rein explicativ zu „*in principali gradu*“, sondern auch begründend, da die Erweisung der Güte gegen eigenen Besitz deren Gerechtigkeit und Vernünftigkeit sichert. Nur ein Fall würde dies ausschließen, nämlich die Ungerechtigkeit des Besitzes selbst. Daher wird dieser Fall durch: „*si justa sit*“ ausgeschlossen. Ich übersetze also: „Wie auf der grundlegenden Stufe die Güte vernünftig sein wird, indem sie sich auf eigenen Besitz richtet, sofern dieser nur ein rechtmäßiger ist, so wird die Güte auch gegen einen Fremden vernünftig erscheinen können, sofern sie nicht ungerecht ist.“

Das nächste, 24. Kapitel, ist das letzte von den dreien, die an die Güte Gottes den Maßstab anderer, bei Gott notwendiger Eigenschaften anlegen. Diese drei Eigenschaften bezeichnet noch einmal der Anfang von Kapitel 24 (p. 322 29—30). Es sind „*aeternitas*“, „*ratio*“ und „*perfectio*“. Die Heraushebung gerade dieser drei Eigenschaften erklärt sich nur aus der Definition Gottes, die uns von Chrysipp (Stoic. vet. frgm. ed. Arnim II 1021) überliefert ist: „*Θεὸν εἶναι ζῶον ἀθάνατον,*

λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντός ἀνεπίδεκτον, προνοητικόν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ“. Denn daß das Schema der drei Eigenschaften Tertullian nicht aus seiner eigenen Arbeit erwachsen ist, das erweist die Gewaltsamkeit, mit der er es anwendet. So bringt die Ungerechtigkeit an sich keine spezielle Beziehung auf die Unvernünftigkeit mit sich, was am besten der Umstand beweist, daß sie nicht nur in Kapitel 23 als Unvernünftigkeit, sondern auch in Kapitel 24 als Unvollkommenheit behandelt wird. Die Berufung auf das Wort der Bergpredigt (p. 322<sup>30</sup>—323<sup>1</sup>) für die Vollkommenheit Gottes erweist eine selbständige Auffindung des Schemas nicht. Denn die Frage ist eben die, warum Tertullian aus allen biblischen Bestimmungen über Gott gerade diese heraushebt, und zudem ist die Bestimmung, daß Gott „λογικός“ sein müsse, wenn auch christlich, nicht der biblischen Terminologie entsprechend. Wie wenig dies Schema aber Tertullian aus der Polemik gegen Marcion erwachsen ist, zeigt außerdem noch der Umstand, daß die zitierte Stelle in Marcions Evangelium gar nicht stand (adv. Marc. IV 17 p. 475 7–8). Auch gibt Tertullian selbst zu, daß dies Schema nicht paßt (p. 323 1–3). Denn, was als vernünftig und wesentlich nicht gelten könne, sei damit auch als unvollkommen erwiesen. Ja er behauptet selbst, daß weniger „imperfecta“ als „defecta bonitas“ die richtige Bezeichnung für das eigentümliche der Güte des Gottes Marcions ist, die er im folgenden geißeln will (p. 323 3–5)<sup>1</sup>. Ist dem aber so, so stammt das Schema sicher nicht von Tertullian. „aeternus“ mit „naturalis“ gleichzusetzen, lag ihm zwar bei seiner Auffassung der „aeternitas“ als „substantia dei“ nahe, doch erinnert das Schema: „φυσικός, λογικός, τέλειος“ an die stoische Einteilung der Philosophie in „φυσική, λογική, ἠθική“. So mag denn das Schema zurückgehen auf einen Stoiker, der Chrysipps Definition und die stoische Einteilung der Philosophie bei seiner Bildung vor Augen hatte.

1) Kroymann liest p. 323 3–5: „nunc et alio ordine traducetur nec iam imperfecta, immo et defecta, exigua et exhausta, quae minor numero materialium suarum, non in omnibus exhibetur.“ Er sieht also den Relativsatz als Erklärung für „defecta, exigua et exhausta“ an. Es ist aber nicht abzusehen, warum nicht: „quae non in omnibus exhibetur“ nach der Überlieferung als Erklärung auf: „minor numero materialium suarum“ folgen könne.



In der Kategorie der „*imperfecta bonitas*“ behandelt Tertullian nun den Widerspruch zwischen Marcions Lehre von der unbedingten Güte des guten Gottes und seiner Ansicht von der Beschränktheit des Heilsratschlusses desselben. Dieser Widerspruch ist nach Tertullian in der katholischen Lehre nicht vorhanden. Hier erklärt sich ja die Beschränkung des Heilsplanes aus Gottes Gerechtigkeit (p. 323 7–19). Denselben Widerspruch hatten auch Irenaeus (IV 51 1), Origenes (de princip. II 5 2) und Adamantius (p. 64 28–35) hervorgehoben. Sodann zählt Tertullian weiter als Äußerung der „*imperfecta bonitas*“ die Beschränkung des Heils auf die Seele auf (p. 323 19–324 19). Diese Lehre Marcions wurde von allen kirchlichen Bekämpfern desselben besonders scharf zurückgewiesen. Tertullian verwendet zunächst das schon früher (p. 308 19–23) von ihm herangezogene Sakramentswesen Marcions zum Nachweis, daß das Fleisch von Marcions Gott zu Unrecht vom Heil ausgeschlossen werde (p. 323 27). Sodann wendet er den bei ihm (adv. Marc. V 11 p. 615 3–8, V 12 p. 617 10–12) und anderen (Epiph. I 42 5) üblichen Nachweis, daß das Gericht zugleich über Leib und Seele ergehen müsse, da sie gemeinsam gesündigt hätten, so, daß er auch für den Leib als den weniger schuldigen Teil bei der vollendeten Güte des Gottes Marcions die Seligkeit verlangt (p. 323 29–324 5). Weiter weist er dann auf die Verpflichtung Christi gegen den Leib hin, der ihm, wenn auch nur scheinbar, als Kleid gedient habe (p. 324 5–7). Wenn er im Folgenden dann die Güte des Gottes Marcions noch dadurch herabsetzt, daß er als eigentliches Wesen des Menschen aus dem Schöpfungsbericht seine Leiblichkeit zu erweisen sucht (p. 324 8–17), so ist dies ein ganz offenbar ad hoc erfundenes Argument, das nur noch in „*de resurrectione carnis*“ wiederkehrt. Denn sonst ist es gerade Kirchenlehre, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammen besteht (Athenag. de res. 18 p. 70 25–26 ed. Schw. Iren. V 6 1). Auch daß er die Erlösung der Seele ohne Leib als Versetzung in einen unvollkommenen Zustand gegenüber diesem Leben bezeichnet (p. 324 17–19), ist nur Ausfluß der Polemik. Denn an anderen Stellen bezeichnet Tertullian selbst den leiblosen Zustand der Seele zwischen Tod und Leibesauferstehung als Erholung (adv. Marc. IV 34 p. 537 10–12 de anima 58).

Bis hierhin geht die Behandlung der Erlösung nur der

Seele, es folgt nun ein neuer Beweis der „imperfecta bonitas“, nämlich daß der Zeitpunkt der Erlösung erst mit dem Tod eintritt. Auch er gilt aber nur für Marcions Gott. Denn beim gerechten Schöpfer erklärt die Erlösung erst am Ende des Lebens sich aus seiner Gerechtigkeit (p. 324 20—325 2).

Damit schließt Tertullian die Prüfung der Güte Gottes an dem Schema der 3 Eigenschaften ab und wendet sich der Frage zu, ob Marcions Gott der Liebe ohne alle Empfindungen und Leidenschaften sein könne. Marcion sprach sie ihm nämlich im Gegensatz zum Schöpfergott ab. Auch viele Kirchenlehrer sahen Gott als empfindungslos an (Pohlenz, Vom Zorn Gottes S. 17—19) und Marcion konnte sich nicht bloß auf Epikur (Epicurea ed. Usener frgm. 363) berufen, von dem hier wie sonst (adv. Marc. IV 15 p. 463 26—28) Tertullian Marcions Lehre herleitet, sondern auch auf die Stoa (Lact. de ira dei 5 1), die Tertullian in „de praescriptione haereticorum“ (c. 7 Oehl. II p. 9 1) für Marcions Lehre verantwortlich macht. Andererseits hatte nicht bloß Tertullian schon sonst (de testim. an. 2 R.-W. 136 23—137 8) energisch die Empfindung Gott zugesprochen, sondern auch Theophilus (I 3 p. 71 B. ed. Otto). Tertullian versucht nun zunächst Marcion Inkonsistenz nachzuweisen, da er entweder Gott als vollkommen ruhig, also auch ohne Liebe, hätte ansehen müssen oder als jeder Empfindung fähig (p. 325 14—22). Dies tut er, indem er, wie Pohlenz (Vom Zorn Gottes S. 21 Anm. 2) richtig bemerkt, „böswillig“ auf Epikurs Lehre von der ewigen Ruhe der Götter anspielt. Daß er nun aber sagt: „si aliquem de Epicuri schola deum adfectavit Christi nomine titolare“ (p. 325 14—15), beweist, daß jener affektlose, gute Gott von Marcion mit Christus identifiziert wurde. Zwar könnte dieser Satz an sich so erklärt werden, daß Marcion den Namen Christi einem Gott aus Epikurs Schule, d. h. einem affektlosen Wesen beizulegen gesucht habe. Aber wenn der gute Gott und Christus in Marcions System unterschieden gewesen wären, so hätte Tertullian nicht ohne weiteres von der Gotteslehre auf die Christologie übergehen können. Zudem spricht für die Annahme, daß Marcion den guten Gott und Christus identifizierte, die Fortsetzung des Satzes: „si aliquem de Epicuri schola deum adfectavit Christi nomine titolare“ „aut in totum immobilem et stupentem deum concepisse debuerat“, wo doch ausgesprochen

ist, daß Marcion keinen völlig ruhigen Gott angenommen hat, was sich nur im Hinblick auf Christus erklärt. Freilich könnte man meinen, das folgende: „et quid illi cum Christo, molesto et Judaeis per doctrinam et sibi per Jesum“, betone nur, daß zwischen einer solchen Gottesauffassung und dem Lebensbild Christi eine Verbindungslinie undenkbar sei. Doch kann es auch so verstanden werden, daß Tertullian damit die Identifikation ausschließen will.

Textkritisch ist in diesem Abschnitt interessant der Satz, der in den Handschriften lautet (p. 325<sup>19</sup>–20): „et quid illi cum Christo molesto et Judaeis per doctrinam et sibi per Jesum“. Diesen Wortlaut will Kroymann beibehalten. Aber das „per Jesum“ muß dann so gedeutet werden, daß mit „Jesus“ das menschliche Wesen gemeint ist, das sich mit dem himmlischen Christus vereinigt. Dies entspricht aber weder Marcions Lehre, der „Christus Jesus“ vom Himmel kommen läßt (p. 314 s), noch der Tertullians, die in „Christus“ nur einen Beinamen Jesu sieht (adv. Prax. 28). Daher ist wohl Ursinus alte Konjektur anzunehmen: „molesto et Judaeis per doctrinam et sibi per sensum“.

Im Folgenden ist dann aus der Erlösungstat des Gottes Marcions gefolgert, daß er demnach Willen, somit Begierde und infolgedessen auch Sorge gehabt habe. Aus der Sorge wieder ergibt sich seine Bemühung, da sie ihn in Feindschaft setzt zu den Gegnern des von ihm Erstrebten. Die Feindschaft aber hat allerhand notwendige Begleiterscheinungen in der Empfindung (p. 325<sup>22</sup>–326<sup>13</sup>). Diese Deduktion beschließt dann der Hinweis (p. 326<sup>13</sup>–20) darauf, daß sich aus ihr die Zusammengehörigkeit der Empfindungen und Affekte mit der Güte ergibt, die sonst unvernünftig wäre.

Innerhalb dieser Deduktion wendet Kroymann nach langer Pause wieder einmal seine Theorie von der Vermischung zweier Rezensionen an, freilich nur hypothetisch. Denn in den Sätzen: „quae autem voluntas sine concupiscentiae stimulo est? quis volet, quod non concupiscet? sed et cura accedet voluntati. quis enim volet quid et concupiscet et non curabit?“ findet er unnütze Wiederholungen. Er streicht daher im Text: „quis volet, quod non concupiscet“, das freilich in M und R<sub>3</sub> nicht steht. An und für sich wird man es aber viel begreiflicher finden, daß der eine Zweig unserer Überlieferung das

in der Tat wie eine einfache Wiederholung aussehende Glied ausgelassen als daß der andere es zugesetzt hat. Das gibt auch Kroymann mit seiner zweiten hypothetischen Erklärung zu. Die Streichung hatte Kroymann indes ergänzt durch eine Änderung, indem er nämlich statt: „*quae autem voluntas sine concupiscentiae stimulo est?*“ schrieb: „*quae enim voluntas sine concupiscentiae stimulo est?*“ Im Apparat hat er dann aber 2 Rezensionen unterschieden, von denen die erste lautet: „*quae enim voluntas sine concupiscentiae stimulo est? sed et cura accedet voluntati*“, die andere: „*quis enim volet, quod non concupiscet? quis concupiscet et non curabit?*“ An Energie der Änderung läßt diese Annahme allerdings nichts zu wünschen übrig. Denn von den vier Sätzchen des Abschnitts erleidet nur einer keine Veränderung. Da Kroymann aber diese Rezensionenscheidung selbst als hypothetisch betrachtet, prüfen wir die Motive derselben besser an der etwas weniger gewaltsamen Art, wie er im Text selbst verfahren ist. Er hat: „*quis volet, quod non concupiscet?*“ als Dublette zu: „*quae enim voluntas sine concupiscentiae stimulo est?*“ angesehen. Aber ursprüngliche Lesart ist in diesem Satz ja nicht „*enim*“, sondern „*autem*“. Er ist demnach nicht begründend, sondern führt eine neue Tatsache ein. Kroymanns Änderung ist bedingt durch die Annahme, daß der Satz die Begründung sei zu: „*ut et ceteris motibus videatur obnoxius*“, das vorausgeht. Indessen es ist doch nicht anzunehmen, daß die wenigen aufgezählten Beispiele von Affekten Tertullian als die „*ceteri motus*“ gelten. Vielmehr ist: „*ut et ceteris motibus videatur obnoxius*“ eine Nebenbemerkung des Sinnes: „so daß er nun auch den übrigen Erregungen ausgesetzt zu sein scheinen kann d. h. so daß keine prinzipielle Ablehnung der übrigen Erregungen mehr möglich ist“ und unser Satz ist dann eine Weiterführung von: „*nonne concussibilis tunc fuit novae voluntati*“. Ist dem aber so, so ist zu: „*quae autem voluntas sine concupiscentiae stimulo est?*“, „*quis volet, quod non concupiscet?*“ oder wohl besser: „*quis enim volet, quod non concupiscet?*“ ebenso begründend wie: „*quis enim volet quid et concupiscet et non curabit?*“ zu „*sed et cura accedet voluntati?*“

Nach einer kurzen Verweisung auf die Behandlung des Problems, wie diese Leidenschaften und Empfindungen beim Schöpfer zu rechtfertigen sind, im 2. Buch (Kapitel 16), sucht

Tertullian die notwendige Zugehörigkeit dieser Empfindungen auch zur Güte des Gottes Marcions durch den Hinweis auf die Notwendigkeit des strafenden Zorns gegenüber Übertretungen seiner Gebote zu stützen (p. 326<sup>21-26</sup>). Strafloze Verbote bezeichnet er als zwecklos, ja als direkte Erlaubnis (p. 326<sup>26</sup>—327<sup>5</sup>). Da ferner aber Verbote beweisen, daß der Verbietende das Verbotene nicht liebt, somit an ihm Anstoß nimmt, daraus aber notwendig Zorn und Strafe folgt, so zieht, indem er den Beweis umkehrt, Tertullian aus der Strafflosigkeit den Schluß, daß der Gott Marcions am Vergehen keinen Anstoß nimmt, dieses also seinem Willen entspricht (p. 327<sup>5-15</sup>). Den gleichen Gedanken finden wir auch schon bei Irenaeus (V 263).

Sodann hebt Tertullian hervor, wie schon im bloßen Verbot als einem Nichtwollen eine Willensbewegung zu sehen ist, die die Marcioniten durch Ausschließung des Zorns von Gott fernhalten wollten (p. 327<sup>15-19</sup>).

Diese Erwägung bringt Tertullian zum Ausdruck in einem Satz, der Kroymann wieder Gelegenheit gibt zur Ausscheidung zweier Rezensionen, nämlich (p. 327<sup>15-19</sup>): „aut si hoc erit divinae virtutis sive bonitatis, nolle quidem fieri et prohibere fieri, non moveri tamen, si fiat, dicimus iam motum esse illum, qui noluit, et vane non moveri ad factum, qui motus sit ad non faciendum, quando noluit fieri, nolendo enim prohibuit.“ Kroymann sieht nun als ältere Rezension Folgendes an: „aut si hoc erit divinae virtutis sive bonitatis, nolle quidem fieri et prohibere fieri, non moveri tamen, si fiat, dicimus iam motum esse illum, quando noluit; nolendo enim prohibuit.“ Als jüngere Rezension gilt ihm dann: „aut si hoc erit divinae virtutis sive bonitatis, nolle quidem fieri et prohibere fieri, non moveri tamen, si fiat, dicimus iam motum esse illum, qui noluit, et vane non moveri ad factum, qui motus sit ad non faciendum“. Aber wenn auch diese Ausführung Tertullians etwas breit ist, wenn wir die überlieferte Form beibehalten, so ist die nähere Bestimmung des: „qui motus sit ad non faciendum“ durch „quando noluit“ durchaus nicht untertullianisch. Im Gegenteil, Tertullian bietet häufig solche durch genauere Bestimmungen verbreiterte Ausführungen, so z. B. in folgendem Satz unseres Kapitels (p. 326<sup>29</sup>—327<sup>3</sup>): „cur enim prohibet admitti, quod non defendit admissum, cum multo rectius non prohibuisset, quod defensurus non esset, quam ut



non defenderet, quod prohibuisset.“ Dagegen ist namentlich die erste von Kroymann angenommene Rezension eine für Tertullian ungewöhnlich unklare. Denn in ihr wird die These, schon das Nichtwollen sei eine Erregung, nicht ausgeführt.

Im Weiteren sucht Tertullian nun nachzuweisen, daß schon die sittlichen Verbote das Richten involvieren, das Marcion von seinem Gott ausschloß. Denn sie setzen das Urteil voraus, etwas dürfe nicht getan werden (p. 327 19–22). Die Einschränkung des Richtens aber auf das Nichtwollen und Verbieten verwirft er als Gottes unwürdig, da ein Nichtahnden des von ihm Verbotenen unzulässig sei, weil erstens jedes Gesetz zur Erzwingung des Gehorsams der Strafe bedarf, zweitens weil die Schonung des dem Guten entgegengesetzten Schlechten (cf. adv. Marc. II 11 p. 351 8–10) des besten Gottes unwürdig ist (p. 327 22–328 2). Denn die Liebe Gottes betätigt sich, wie Tertullian meint, im Haß des Schlechten und im Schutz des Guten, der nicht möglich ist ohne Bekämpfung des Schlechten (p. 328 2–4). Denselben Gedanken finden wir dann auch bei Laktanz (de ira dei 5 9).

Aber wenn der Gott Marcions zwar durch sein Nichtwollen und Verbieten das Böse verurteilt oder verdammt, aber doch es nicht straft, so ist dies ein der Wahrhaftigkeit widersprechendes Verfahren (p. 328 5–10). Und wie wenig diese Auffassung Gottes zur sittlichen Förderung beiträgt, zeigt Tertullian an den Konsequenzen, die Sünder daraus ziehen könnten (p. 328 10–18). Aber die Marcioniten rühmten sich gerade, daß man ihren Gott, weil er so gut sei, nicht zu fürchten brauche, sondern lieben müsse (p. 328 18–20). Gegen denselben Gedanken wenden sich auch die Clementina (XVII 11) und Clemens Alexandrinus (Strom. II 8 39). Gerade Tertullian aber, der die Furcht Gottes besonders betont (Adam, Tertullians Kirchenbegriff S. 18–19), mußte diese Behauptung scharf bekämpfen. Tertullian macht 3 Gründe dagegen geltend, erstens, daß die Liebe zu Gott nur möglich ist bei Furcht vor dem Nichtlieben, zweitens, daß die Marcioniten, indem sie Gott die Prädikate „Herr“ und „Vater“ beileigten, damit selbst bewiesen, daß er zu fürchten sei, drittens, daß die Marcioniten durch ihre Furcht vor der Sünde auch ihre Furcht vor dem sie verbietenden Gott zeigten, falls sie nicht etwa die Sünde mieden ohne Furcht vor ihr (p. 328 20–329 10).

Diese 3 Gründe finden wir sonst nirgends wieder. Denn Laktanz' Behauptung, Sündenfurcht könne nicht ohne Gottesfurcht sein (de ira dei 12 2) steht in ganz anderem Zusammenhang. Ja, Tertullian selbst ändert im 2. Buch (cap. 13 p. 353 17–24) die Behauptung, daß sowohl die Bezeichnung als „Vater“ als die als „Herr“ Gott als Objekt der Furcht erwiesen, dahin um, daß der Vatername Gott als Gegenstand der Liebe, der Name „Herr“ ihn als den der Furcht bezeichne.

Im überlieferten Text ist nun aber der 1. Grund in den zweiten eingeschaltet, wenn es heißt (p. 328 20–26): „malus enim' inquit, timebitur, bonus autem diligitur'. stulte, quem dominum appellas, negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, etiam timendae? at quomodo diliges, nisi timeas non diligere? plane nec pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter potestatem, nec legitimus dominus, ut diligas propter humanitatem et timeas propter disciplinam“. Aber das: „at quomodo diliges, nisi timeas non diligere“ stört offenbar den Zusammenhang zwischen: „quem dominum appellas, negas timendum?“ und: „plane nec pater tuus est . . . nec legitimus dominus“, ohne in irgendwelcher Beziehung zu einem der zwei Sätze zu stehen. Dagegen knüpft es mit „at quomodo diliges“ gut an „bonus autem diligitur“ an. Daher schreibe ich: „malus enim' inquit, timebitur, bonus autem diligitur'. at quomodo diliges, nisi timeas non diligere? stulte, quem dominum appellas, negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, etiam timendae. plane nec pater tuus est . . . nec legitimus dominus . . .“

Nach der Einlage, die den Beweis lieferte, daß die Lehre der Marcioniten selbst ihrer Behauptung, sie fürchteten ihren Gott nicht, widerspricht, kehrt Tertullian zu der Ausführung des Gedankens zurück, daß auch Marcions Gott richte, da seine Beschränkung des Heils, wie er auch sonst (IV 29 p. 522 15–21) ausführt, und seine Verwerfung der Sünder am jüngsten Tag ein Urteil voraussetze (p. 329 10–12), ein Urteil, das, wie er zeigt, ein Verdammungsurteil eines zornigen, beleidigten Richters sein muß (p. 329 12–18). Sodann spottet er, wie auch sonst (IV 30 p. 526 6–9, V 7 p. 596 13–15), über die äußerliche Art, mit der die Marcioniten die Bestrafung der Sünder von ihrem Gott fernhalten, indem sie sie einfach dem Schöpfer zuweisen (p. 329 19–25).

Es sind mannigfaltige logische, psychologische und ethische, allgemeine und speziell auf Marcions System beruhende Gründe, die Tertullian für die Zuweisung des Zorns und der Strafe an den guten Gott geltend macht. Es war ganz natürlich, daß Pohlenz in seiner Schrift „vom Zorn Gottes“ diese Gedankengänge nicht so genau entwickelte. Dagegen erlaubte ihm die monographische Behandlung des Problems in eingehendster Weise die Geschichte jener Vorstellung zu verfolgen.

Im folgenden (p. 329<sup>25</sup>—330<sup>22</sup>) geht Tertullian in der Besprechung des Zwecks der Taufe nach Marcions Lehre zunächst noch darauf aus, die Notwendigkeit des Gerichts auch für den guten Gott zu erweisen. Er weist darauf hin, daß die sündenvergebende Kraft der Taufe nur beim richtenden Gott Sinn habe (p. 329<sup>29</sup>—330<sup>2</sup>). Die von Kroymann in diesem Abschnitt vorgenommene Umstellung (p. 330<sup>2</sup>) „quia si retineret, iudicaret“ halte ich mit Engelbrecht und gemäß seiner Deutung (Wiener Studien XXVIII 149) nicht für notwendig und das gleiche gilt von der Umstellung in p. 330<sup>4</sup>: „damnasset enim, si a primordio devinxisset“. Das in dem Abschnitt vorgebrachte Argument kehrt bei Tertullian oft wieder (adv. Marc. IV 10 p. 445<sup>23</sup>—446<sup>3</sup> IV 26 p. 509<sup>26</sup>—27, V 19 p. 645<sup>24</sup>—26). Sodann betont er, daß auch die vom Tode erlösende Kraft der Taufe nur von einem Gott ausgehen kann, der kraft eines Verdammungsurteils selbst den Tod gesandt hat (p. 330<sup>2-4</sup>).

Von da ab dient ihm die Darlegung des Zwecks der Taufe ganz allgemein zum Beweis der Inkonsequenz der Lehre Marcions (p. 330<sup>4-22</sup>). So stehe die „regeneratio“, die nach dem in adv. Marc. V 9 (p. 602<sup>5-6</sup>) dargelegten Sinn der Präposition „re“ nur Wiederholung der „generatio“ ist, als Wirkung der Taufe nur dem Gott zu, von dem die „generatio“ ausgegangen ist (p. 330<sup>4-7</sup>). Auch die Verleihung des Geistes durch die Taufe will Tertullian nur dem Schöpfer zuschreiben, weil von ihm die Seele stammt, zu der der Geist bloß eine Ergänzung sei (p. 330<sup>7-9</sup>). Diese Ausführung ist nur zu verstehen, wenn wir mit Kroymann lesen (p. 330<sup>8-9</sup>): „quia suffectura est quodammodo spiritus animae“. Engelbrecht will den überlieferten Text: „quia suffectura est quodammodo spiritus anima“ dadurch halten, daß er „suffectura“ als ad hoc von Tertullian gebildetes Gegenstück zu „praefectura“ im Sinne von „unterstehender Instanz“ auffaßt (Wiener Studien XXVIII 149). Diese Auffassung

ist aber unwahrscheinlich. Zunächst widerspricht ihr der Gebrauch der Worte: „suffectio“ (de an. 28 R.-W. 347 7) und „suffectus“ (cf. zu Kapitel 1) bei Tertullian. Ferner kann „quodammodo“ nicht als Hinweis auf die Neuheit des Begriffs, sondern nur als Einschränkung dienen. Dies tut es bei Kroymann, wo es die für Tertullian ungewöhnliche Behauptung einschränkt. Diese Behauptung ist aber hier notwendig, weil nur Abhängigkeit des „spiritus“ von der „anima“ die gewollte Konsequenz ergab. Die auf diese Darlegung folgenden beiden Sätze (p. 330 9–10) sind Variationen des Themas, daß die reinigende und versiegelnde Bedeutung der Taufe nur bei einem Gott vorliegen kann, dem gegenüber Sünde vorliegt. Dieser Gedanke beruht auf dem Einwurf vieler Gegner Marcions (Irenaeus IV 51 1, V 17 1, Adamant. p. 62 25–28, Pseudotertull. I 184–186), daß die Sündenvergebung dem Gott abzusprechen ist, gegen dessen Gesetz die Sünde nicht gerichtet ist. Sodann hebt Tertullian den Widerspruch hervor, der darin besteht, daß das Fleisch von Marcions Gott wohl die Taufe und die Ehre oder Last der daraus folgenden Heiligkeit erhält, nicht aber die dieser Ehre entsprechende oder diese Last belohnende Seligkeit (p. 330 13–18). Dieses Argument beruht auf der von Tertullian geteilten (Ludwig, Tertullians Ethik S. 54–55) Anschauung der damaligen Kirche, daß die Taufe „ex opere operato“ einen Heiligkeitscharakter erteile.

Auf derselben Voraussetzung sowie auf der ebenfalls allgemein kirchlichen Anschauung von der Heiligkeit der Jungfräulichkeit ruht sodann auch der letzte Einwand gegen Marcions Taufe, sie sei nutzlos für die Marcioniten, die die Heiligkeit schon durch ihre Jungfräulichkeit besäßen (p. 330 19–22). Dieser Gedanke leitet zugleich über zur Kritik der marcionitischen Forderung der Ehelosigkeit. Hier war Tertullians Stellung besonders schwer, da er als Montanist selbst ähnliche Forderungen vertrat.

Zunächst lehnt er selbstverständlich mit der Kirche den Nikolaitismus ab und erkennt die Heiligkeit der Jungfräulichkeit an, ohne aber die Ehe zu verwerfen (p. 330 23–27). Großkirchlich ist auch die Wertung der Jungfräulichkeit als des anzuratenden Besseren, der Ehe aber als guter Stiftung des Schöpfers (p. 330 27–331 6) und die Unterscheidung zwischen Maß und Übermaß der Sinnlichkeit (p. 331 6–17). Da aber Ter-

tullian als Montanist selbst die Zulässigkeit der 2. Ehe bestritt, so konnte er nicht die uneingeschränkte Zulässigkeit der Ehe verfechten. Er suchte also ein Prinzip der Unterscheidung zwischen Marcions Eheverbot und dem der Montanisten und fand es darin, daß nach der montanistischen Lehre die Beschränkung der Ehe von dem ausging, der sie auch eingeführt hatte, Marcions Gott aber ohne Berechtigung die vom Schöpfer eingesetzte Ehe beschränkte (p. 331 17–25).

Die Marcioniten konnten nun aber wieder darauf hinweisen, daß die Voraussetzung der montanistischen Ehebeschränkung dieselbe sei wie die ihrer Eheaufhebung, nämlich die, daß die Ehe etwas schlechtes sei. Daß das wirklich in der Konsequenz der montanistischen Disziplin lag, zeigt Tertullians eigene Koordination von Ehe und Unzucht in der montanistischen Polemik gegen die Großkirche (de exh. cast. 9 Oehl. I p. 750 14–15). Diese Konsequenz schwächt Tertullian hier ab, indem er in dem Verbot nichts weiter sehen will als etwas durch die Zeitverhältnisse Gebotenes (p. 331 25–29).

Der tiefste sittlich-religiöse Grund des Gegensatzes zwischen Marcion und Tertullian, auch dem Montanisten, offenbart sich aber erst in der folgenden Auseinandersetzung. Marcions Lehre kannte als konsequenter Paulinismus keine verdienstlichen Werke. Ihm galt die Jungfräulichkeit als geboten, weil sie im Gegensatz zur Welt des Schöpfers stand, und so betrachtete er sie nicht als besondere „sanctitas“, sondern als unbedingte, allgemein gültige Forderung. Tertullian dagegen unterschied auch als Montanist zwischen „licentia“ und „voluntas dei“ und sah die Erfüllung dieser als verdienstlich an (Wirth, D. Begriff d. meritum bei Tertullian S. 19 ff). Natürlich mußte er daher Marcion den Vorwurf machen, daß er die Verdienstlichkeit der Jungfräulichkeit aufhebe, wenn er sie zum alleinigen, sittlichen Zustand mache. Freilich spricht er, um den Widerspruch noch greller hervortreten zu lassen, so als ob Marcions Gebot der Ehelosigkeit auch ihre völlige Durchführung mit sich gebracht habe (p. 331 29–332 10).

Als letzten Einwand gegen das Eheverbot Marcions macht er zum Schluß noch den Gesichtspunkt geltend, der sich zwar auch sonst gelegentlich bei ihm findet, (Ludwig, Tertullians Ethik S. 122 f.) aber im Prinzip nicht nur der montanistischen, sondern auch der großkirchlichen Würdigung der Ehelosigkeit



widerspricht, daß nämlich die Ehe als Hervorbringerin der Menschen zu würdigen sei. Freilich wendet er diesen Gedanken speziell gegen Marcions Gott, der den Ursprung der Menschen und insbesondere Marcions, da er sie selbst liebt, nicht hassen sollte (p. 332 10–24).

---

## Schluss.

In der Kritik der Taufe und des Eheverbots der Marcioniten sehen wir besonders ausgeprägt, was überhaupt den zweiten Teil des 2. Abschnitts des Buches, von Kapitel 22 ab, kennzeichnet. Es sind Konglomerate von kritischen Gedanken, aber nicht mehr zusammengehalten durch den einheitlichen Gedanken- gang eines großangelegten Beweises. In Kapitel 22–24 war der kritischen Erörterung wenigstens noch ein äußerliches Schema aufgezwängt, von da ab zersplitterten sich die Einwände ganz. Sie erschienen als bloß zusammengerafft aus fremden und eigenen Gedanken, die gewiß die Unhaltbarkeit des marcionitischen Systems z. T. sehr gut beleuchteten, aber doch durch die Position des Gegners diktiert, nicht aus einer eigenen Gesamtanschauung erwachsen waren. Darum, so interessant sie vielfach sind, müssen diese Ausführungen doch zurücktreten hinter den Kern des Buches, die prinzipiellen Ausführungen über die Gotteslehre in den zwei ersten Abschnitten des 1. Buches. Bei allen Entlehnungen aus der heidnischen Philosophie, der Apologetik und der Polemik gegen Marcion zeigt die Systematik ihres Gedankenaufbaues Tertullians Originalität und lohnt die ausführliche Behandlung.

---

## Exkurse.

### I.

#### Kroymanns Hypothese im 2. Buch.

Kroymann hat nicht bloß im 1. Buch, sondern auch im 2. Buch Doppelrezensionen angenommen, die durch Eindringen von Stücken der 2. Auflage in die 3. entstanden seien, und zwar an 5 Stellen des 2. Buches. Zur sicheren Widerlegung

der Hypothese muß man sie auch im 2. Buch als irrtümlich erweisen.

Nicht zu jenen Doppelrezensionen, wie sie Kroymann annimmt, gehört die Einleitung des 2. Buches. Denn hier nimmt Kroymann mit Hauck (Tertullians Leben u. Schriften S. 344—345) und v. d. Vliet (*Studia ecclesiastica* p. 63—65) nur an, Tertullian selbst habe die Einleitung bei der Abtrennung der zwei ersten Bücher anläßlich der 3. Rezension ungeschickt zwischen den fortlaufenden Text geschoben. Diese Stelle bleibt also außer Betracht.

Die erste zu betrachtende Stelle findet sich erst im 4. Kapitel, wo Tertullian von der Güte der Schöpfung und der gesetzlichen Verpflichtung des Menschen durch Gott redet. Die Marcioniten behaupteten nämlich, der Schöpfer sei nicht gut. Denn er habe den Menschen verboten, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen und sogar mit diesem Verbot Todesdrohungen verbunden. Tertullians Verteidigung des Gesetzes ist nun folgendermaßen überliefert (p. 338<sup>20</sup>—339<sup>6</sup>): „sed et quam arguis legem, quam in controversias torques, bonitas irrogavit, consulens homini, quo deo adhaereret, ne non tam liber quam abiectus videretur, aequandus famulis suis, ceteris animalibus, solutis a deo et ex fastidio liberis, sed ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset, qui legem a deo sumeret, utque animal rationale, intellectus et scientiae capax, ipsa quoque libertate rationali contineretur, ei subiectus, qui subiecerat illi omnia. cuius legis observandae consilium bonitas pariter adscripsit: qua die autem ederitis, morte moriemini. benignissime enim demonstravit exitum transgressionis, ne ignorantia periculi neglegentiam iuvaret obsequii. porro si legis imponendae ratio praecessit, sequebatur etiam observandae, ut poena transgressionis adscriberetur, quam tamen evenire noluit, qui ante praedixit“. Kroymann in der Meinung, das sei kein einheitlicher Beweisgang, scheidet zwei Rezensionen. Die erste lautet: „sed et quam arguis legem, quam in controversias torques, bonitas irrogavit, consulens homini, quo deo adhaereret, ne non tam liber quam abiectus videretur . . . ., sed ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset, qui legem a deo sumeret, utque animal rationale . . . ipsa quoque libertate rationali contineretur, ei subiectus, qui subiecerat illi omnia. cuius legis observandae

consilium bonitas pariter adscripsit: qua die autem ederitis, morte moriemini. benignissime enim demonstravit exitum transgressionis, ne ignorantia periculi negligentiam iuvaret obsequii.“ Der zweiten Rezension weist Kroymann Folgendes zu: „sed et quam arguis legem . . . bonitas irrogavit, consulens homini, quo deo adhaereret, ne non tam liber quam abiectus videretur . . . , sed ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset, qui legem a deo sumeret, utque animal rationale . . . ipsa quoque libertate rationali contineretur, ei subiectus, qui subiecerat illi omnia. porro si legis imponendae ratio praecessit, sequebatur etiam observandae, ut poena transgressioni adscriberetur, quam tamen evenire noluit, qui ante praedixit.“ Die erste dieser Rezensionen sieht Kroymann als die der zweiten, die zweite als die der dritten Auflage an. Seine Scheidung aber begründet er mit dem engen Anschluß des dritten Satzes an den ersten.

Wie Tertullian hier ausführt, tadelten die Marcioniten das Verbot des Schöpfers, das im Paradies gegeben war, und ebenso die daran anschließenden Drohungen. Sie hatten letztere als ein Zeichen der Wildheit des Schöpfers (adv. Marc. I 6 p. 297<sup>22-23</sup>) geltend gemacht. Tertullian stellte sie nun im Gegensatz dazu als wohlwollende Abmahnungen dar mit den Worten: „cuius legis observandae consilium bonitas pariter adscripsit: qua die autem ederitis, morte moriemini. benignissime enim demonstravit exitum transgressionis, ne ignorantia periculi negligentiam iuvaret obsequii.“ Diese Worte stehen also sicher am richtigen Platz. Aber nicht bloß, daß diese Abmahnung wohlwollend war, war zu erweisen, es mußte vielmehr auch der Vorwurf Marcions, nur ein so wilder Gott könne überhaupt Strafen verhängen, widerlegt werden durch den Nachweis, daß die Abmahnung notwendig war, weil die Strafe notwendig war. Deren Notwendigkeit aber aus der Notwendigkeit des Gesetzes zu folgern, war für Tertullian ganz natürlich und die Worte: „porro si legis imponendae ratio praecessit“ erweisen also keineswegs, daß die Deduktion der Notwendigkeit des Gesetzes unmittelbar vorausging. Dagegen ist gewiß die von Kroymann angenommene erste Rezension ungenügend; denn ihr konnten die Marcioniten entgegenhalten, der Beweis, die Abmahnung sei wohlwollend, genüge nicht. Denn die Strafe selbst sei eben nicht notwendig gewesen, wenn

der Schöpfer nicht grausam wäre. Diesen Einwurf widerlegt erst der dritte Satz. Er darf daher nicht fehlen. Kroymanns Scheidung ist also durchaus unzulässig.

Dann wendet Kroymann seine Hypothese wieder in Kapitel 7 an (p. 343<sub>31</sub>—344<sub>18</sub>): „denique puta intercessisse, puta rescidisse illum arbitrii libertatem, dum revocat ab arbore, dum ipsum circumscriptorem colubrum a congressu feminae arcet, nonne exclamaret Marcion: o dominum futilem, instabilem, infidelem, rescindentem, quae instituit? cur permiserat liberum arbitrium, si intercedit? cur intercedit, si permisit? eligat, ubi semetipsum erroris notet (in) institutione an in rescissione? Nonne tunc magis deceptus ex impraesentia futuri videretur, cum obstitisset? et quod quasi ignorans, quomodo evasurum esset, indulserat, quis non diceret? sed et si praescierat male hominem institutione sua usurum, quid tam dignum deo quam gravitas, quam fides institutionum qualiumcunque? vidisset homo, si non bene dispunxisset, quod bene acceperat, ipse legi reus fuisset, cui obsequi nolisset, non (deus). aut legislator ipse fraudem legi suae faceret non sinendo praescriptum eius impleri? haec dignissime peroraturus in creatorem, si libero arbitrio hominis ex providentia et potentia, qua exigit, obstitisset, nunc tibi insusurra pro creatore et gravitatem et patientiam et fidem (in) institutionibus suis functo ut et rationalibus et bonis“. In diesem Abschnitt schließen nach Kroymann die Worte: „haec dignissime peroraturus in creatorem, si libero arbitrio hominis . . . obstitisset, nunc tibi insusurra pro creatore . . .“ unmittelbar an an die Worte: „Nonne exclamaret Marcion, o dominum futilem, instabilem, infidelem, rescindentem, quae instituit? Cur permiserat liberum arbitrium, si intercedit? cur intercedit, si permisit? eligat, ubi semetipsum erroris notet (in) institutione an in rescissione“. Das, was dazwischen liegt, ist Einschub aus der 2. Auflage. Wie der besondere Druck von „peroraturus“ in der Anmerkung zeigt, beruht diese Ansicht wohl darauf, daß Kroymann „peroraturus“ als dem: „nonne exclamaret Marcion“ entsprechend ansieht. Dies aber ist notwendig nur, wenn Tertullian das Wort „perorare“ nur im Sinn von „aussprechen“ gebraucht. Aber schon die Beispiele in Oehlers Index weisen bei „perorare“ meist die Bedeutung „auseinandersetzen“ auf. An einer Stelle (adv. Marc. III 11 p. 394<sub>12-13</sub>) ist „perorare in“ so viel wie

„sprechen gegen“, ein anderes Mal (Apol. 18 Oehl. I 1866–7) bedeutet „perorare ad“ „zu jemandem sprechen“. An zwei Stellen ist „perorare de“ für „handeln von“ gebraucht. Im 8. Kapitel von „adversus Valentinianos“ scheint in dem Satz (p. 186 7–10): „cum virum fortem peroraret, ‚venio‘, inquit, ‚ad vos, optimi cives, de proelio cum victoria mea, cum felicitate vestra, ampliatus, gloriosus, fortunatus, maximus, triumphalis“ „perorare“ zu bedeuten „jemanden darstellen“. Nirgends aber findet sich wenigstens nach Oehlers Index eine Konstruktion von „perorare“ mit direkter Rede. Daher ist Kroymann im Irrtum, wenn er „peroraturus“ auf „nonne exclamaret Marcion“ beziehen zu müssen glaubt. Das „haec“ unseres letzten Satzes bezieht sich vielmehr auf alle von Tertullian vorher beigebrachten Argumente.

So ist Kroymanns Scheidung unhaltbar.

An der dritten von Kroymann nach seiner Hypothese erklärten Stelle ist Kroymann gewiß auf seine Erklärung gekommen nur, weil ihm seine Hypothese ganz feststand. In dem Satz (p. 351 10–14): „nec species solummodo, sed tutela reputanda bonitatis, quia bonitas, nisi iustitia regatur, ut iusta sit, non erit bonitas, si iniusta sit. nihil enim bonum, quod iniustum; bonum autem omne, quod iustum“ fand er nämlich mit Recht, daß „nisi iustitia regatur, ut iusta sit“ und „si iniusta sit“ parallele Gedanken sind, die aber unmöglich beide als Bedingungssätze beim selben Satz stehen könnten. Statt aber darauf zu achten, daß der Schlußsatz: „nihil enim bonum, quod iniustum, bonum autem omne, quod iustum“ sowohl das „si iustitia regatur, ut iusta sit“ als das „si iniusta sit“ voraussetzt, schied er die beiden Sätzchen als zwei Rezensionen aus. Am meisten würde es sich natürlich empfehlen, wenn wir schreiben könnten: „si quidem iniusta sit“. Denn „si quidem“ hat ja bei Tertullian die hier notwendige kausale Bedeutung. Dennoch werden wir wohl schreiben müssen: „cum iniusta sit“, da „si quidem“ bei Tertullian nur den Indikativ regiert (Hoppe S. 83).

Im 15. Kapitel versucht Kroymann wieder zwei verschiedene Rezensionen festzustellen. Es handelt sich nämlich um den Satz (p. 355 13–17): „sed et si benedictio patrum semini quoque eorum destinabatur, sine ullo adhuc merito eius, cur non et reatus patrum in filios quoque redundaret, sicut gratia,



ita et offensa, ut per totum genus et gratia decurreret et offensa?“ Die Worte „sicut gratia, ita et offensa“ unterbrechen den fortlaufenden Text. Darum sieht Kroymann in ihnen den Rest einer Rezension, die für „ut et gratia decurreret et offensa“ las „ut sicut gratia, ita et offensa decurreret“. Diese Annahme ist unnötig. An unserer Stelle handelt es sich um Marcions Vorwurf gegen den Schöpfer, er handle schlecht, indem er die Strafen der Väter auf unschuldige Kinder übertrage. Dem hält Tertullian entgegen, der Schöpfer lasse auch den Segen der Väter auf die Kinder übergehen, mit vollem Recht tue er also dasselbe mit der Strafe. Dieser Gedanke gründet sich auf die Erwägung: „sicut gratia, ita et offensa“, die also nicht fehlen darf, sondern parenthetisch beigefügt ist. In dieser Form aber ist sie gewissermaßen die Umkehrung von Röm. 5 20: „οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευεν ἡ χάρις“.

Die letzte, in Betracht kommende Stelle findet sich in Kapitel 27. Hier ist von den Theophanien des AT die Rede, und Tertullian behauptet, das Subjekt dieser Theophanien sei der Logos. So versteht er auch Psalm 86 und deutet die dort erwähnte Erniedrigung des Menschen wenig unter Gott auf Christus, indem er sagt (p. 373 16–19): „qua diminutione in haec quoque dispositus est a patre, quae ut humana reprehenditis, ediscens iam inde a primordio, iam inde hominem, quod erat futurus in fine“. Mit Recht sieht Kroymann diese Worte als unrichtig überliefert an. Denn die Worte: „iam inde hominem“ unterbrechen den Zusammenhang: „ediscens iam inde a primordio, quod erat futurus in fine“. Aber sie brauchen nicht aus einer 2. Rezension zu stammen. Vielmehr sind verschiedene andere Lösungen des Problems möglich. Entweder Tertullian selbst hatte geschrieben: „ediscens iam inde hominem, iam inde a primordio, quod erat futurus in fine“ und infolge des doppelten „iam inde“ fand eine Verwechslung statt oder „iam inde hominem“ ist in den Text gedrungenes Glossem zu: „iam inde a primordio, quod erat futurus in fine“ oder, wie Professor Reitzenstein will, „iam inde hominem“ ist eine durch das vorausgehende „iam inde“ veranlaßte Änderung für „iam ante hominem“, was bei Tertullian für „iam antequam homo factus est“ stehen kann und sehr gut zu „quod erat futurus in fine“ paßt.

So hat sich denn auch im 2. Buch Kroymanns kritische

Hypothese nirgends als nötig, mehrmals als unhaltbar erwiesen, und ist damit vollständig widerlegt.

## II.

Der Beweis des Monotheismus im 4. Kapitel der Schrift „Adversus Hermogenem“ und bei Novatian.

Es kann sich hier nicht darum handeln, das ganze Kapitel von „Adversus Hermogenem“ zu erklären. Denn hierzu wäre eine eingehende Analyse der ganzen Schrift Voraussetzung. Es gilt vielmehr nur festzustellen, ob und wie sich der Beweis des Monotheismus in p. 131 9–13 dem Gang der Schrift einfügt. Kroymann leugnet nämlich, daß es überhaupt der Fall sei. Das Kapitel beschäftigt sich mit Hermogenes' Behauptung, die Materie sei ewig, und Tertullian sucht Hermogenes der Gleichsetzung der Materie mit Gott anzuklagen. Denn Tertullian sieht ja in der Ewigkeit die konstitutive Eigenschaft Gottes. So beschuldigt er Hermogenes des Ditheismus. Dies ist deutlich in p. 131 7–9, wo es heißt: „si et alius habuerit, tot iam erunt dii, quot habuerint, quae dei sunt. ita Hermogenes duos deos infert, <dum> materiam parem deo infert“. Kroymann findet nun im folgenden Beweis des Monotheismus keinerlei Beziehung zu dem Vorausgehenden. Er lautet: „deum autem unum esse oportet, quia, quod summum sit, deus est: summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit; unicum autem esse non poterit, cui aliquid adaequabitur. adaequabitur autem deo materia, cum aeterna censetur“.

Nun ist offenbar, daß es wichtig ist, den Monotheismus zu begründen, wenn man jemandem den Ditheismus vorwirft. Tertullian konnte Hermogenes nicht die Möglichkeit lassen, zu sagen, wenn man alles Ewige als Gott ansehe, gebe es in der Tat 2 Götter. So wies er diesen Ausweg durch den Beweis ab.

Auch der Anschluß an das Folgende ist klar. Nach der Darlegung der Notwendigkeit des Monotheismus weist der letzte Satz des 4. Kapitels darauf hin, daß dem die Annahme einer ewigen Materie zuwiderlaufe, und der erste Satz von Kapitel 5 weist Hermogenes' Ausflucht ab, es sei nicht von zwei Göttern die Rede, sondern Gott und die Materie seien verschieden.

Ganz rätselhaft ist mir aber, wie Kroymann meinen kann, daß der Ausfall von „dum“ im überlieferten Text bei „ita Hermogenes duos deos infert, (dum) materiam parem deo infert“ die Beifügung des Beweises des Monotheismus veranlaßt haben kann. So ist denn kein Grund vorhanden, diesen Beweis zu streichen.

Gehn wir nun auf den Beweis selbst ein, so ist er von dem in *adversus Marcionem* I 3 charakteristisch verschieden.

Zunächst erscheint hier statt des Begriffs „*summum magnum*“ das bloße „*summum*“. Aber hier ist auch keine Definition Gottes beabsichtigt. Wichtiger ist, daß der Beweis teilweise umgekehrt ist. Während in *adversus Marcionem* I 3 die Unvergleichlichkeit Gottes das Zwischenglied ist in der Entwicklung des Monotheismus aus der Definition Gottes als „*summum magnum*“, folgt hier der Monotheismus unmittelbar aus dem Wesen Gottes als „*summum*“ und die Unvergleichlichkeit wird erst aus dem Monotheismus gefolgert. Dies zeigt, daß Unvergleichlichkeit und Einzigkeit Gottes Wechselbegriffe sind, die in dem nicht unbedingt festen Beweisgang sich vertauschen ließen. Die Vertauschung aber erklärt sich daraus, daß Hermogenes gerade gegen die Unvergleichlichkeit Gottes sich verstoßen hatte, Marcion gegen die Einzigkeit Gottes.

Ihrem Gehalte nach aber sind beide Beweise durchaus identisch. Doch hilft uns „*adversus Hermogenem* 4“ nichts bei der Erklärung von „*Adversus Marcionem* I 3“.

Nachdem wir den Beweis des Monotheismus in „*adversus Hermogenem* 4“ mit dem in „*adversus Marcionem* I 3“ verglichen haben, können wir schließlich auch zu der Stelle übergehen, wo außerhalb des tertullianischen Korpus sich ein den beiden besprochenen Tertullianstellen ganz ähnlicher Beweis findet. Sie ist mir von Herrn Professor Reitzenstein nachgewiesen worden. Es ist das 4. Kapitel von Novatians Schrift „*de trinitate*“. Hier findet sich nämlich folgende Ausführung: „*ideo et unus pronuntiatus est, dum parem non habet. Deus enim, quidquid esse potest, Deus est summum sit necesse est. Summum autem quidquid est, ita demum summum esse oportet, dum extra comparem est. Et ideo solum et unum sit necesse est, cum conferri nihil potest, dum parem non habet*“.

Diese Stelle war nicht etwa als Tertullian gegenüber selbständiger Beweis des Monotheismus in der Erörterung über

den Beweis des Monotheismus in der christlichen Literatur anzuführen. Denn Novatians Schriftstellerei ist ja durchaus von der Tertullians abhängig (Harnack, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche* S. B. B. A. 1895 S. 547—548; 562—563) und speziell auch die Benutzung von „*adversus Marcionem*“ durch Novatian nachweisbar. Nur das ist bemerkenswert, daß der Beweis bei Novatian Eigentümlichkeiten sowohl des Beweises in „*adversus Marcionem*“ als auch desjenigen in „*adversus Hermogenem*“ aufweist. Die ganze Struktur ist die desjenigen in „*adversus Marcionem*“. Wird doch die Einzigkeit Gottes mit seiner Unvergleichlichkeit erwiesen. Ferner erinnern an „*adversus Marcionem*“ das „*unus pronuntiatus est*“ (cf. p. 293 16; 294 12), das „*dum parem non habet*“ (cf. p. 294 9; 18—19; 23—24; das „*solum et unum sit necesse est*“ (cf. p. 294 8—9).

Dagegen fehlt der Begriff des „*summum magnum*“ und an dessen Stelle ist aus „*adversus Hermogenem* 4“ „*summum*“ getreten und es ist daher anzunehmen, daß Novatian beide Stellen kannte und unter ihrem Einfluß den Beweis der Monotheismus bildete.

---

## Anhang.

### Marcions Fragmente aus Tertullians 1. Buch „adversus Marcionem“.

Wie unsere ganze Arbeit gezeigt hat, ist Tertullians 1. Buch „Adversus Marcionem“ eine hervorragende Quelle für die Kenntniss von Marcions Leben und Lehre. Eine Sammlung der Stellen also, die Marcions Lehren wiedergeben, ist für die Erforschung des Marcionitismus sehr wertvoll. Man wird dabei zunächst ganz absehen von einer Prüfung der Richtigkeit dieser Angaben. Ferner werden wir dabei keinen Unterschied machen zwischen solchen Stellen, die Marcion selbst als Vertreter der betreffenden Ansicht nennen, und solchen, die die Marcioniten als Gewährsleute anführen. Denn ob dieser Unterschied eine wirkliche sachliche Bedeutung hat, das könnte nur in einer umfassenden Untersuchung klar gelegt werden.

Vielmehr werden wir einfach sachlich geordnet die Angaben Tertullians in unserm Buche über die Lehren Marcions und der Marcioniten zusammenstellen.

Vorneweg werden wir hierbei zwei Äußerungen Marcions und der Marcioniten nehmen, die für seine häretische Lehre keine Bedeutung haben. Es ist erstens Marcions briefliche Äußerung, in der er sich noch als Katholiken gekennzeichnet haben soll, zweitens die Angabe der Marcioniten über Marcions Chronologie.

Nr. 1. Cap. 1 p. 291 28—292 2: non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus cf. S. 12.

Nr. 2. Cap. 19 p. 314 12—15: a Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere centum quindecim et dimidium anni cum dimidio mensis. tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem. cf. S. 70 ff.

Nunmehr aber wenden wir uns zu den Angaben über die häretische Lehre Marcions und stellen sie sachlich geordnet zusammen.



## Die Zweigötterlehre Marcions.

### A. Der gute Gott.

#### I. Des guten Gottes Verhältnis zum Schöpfergott.

##### 1. Der Gegensatz:

Nr. 3. Cap. 2 p. 292<sup>13</sup>—293<sup>4</sup>: Duos Ponticus deos adfert . . . . quem negare non potuit, id est creatorem . . . et quem probare non poterit, id est suum, passus infelix huius praesumptionis instinctum de simplici capitulo dominicae pronuntiationis . . . quod neque bona (sc. arbor) malos neque mala bonos proferat fructus . . . . languens enim circa mali quaestionem, unde malum, et . . . . inveniens creatorem pronuntiantem: ego sum, qui condo mala, quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis . . . . tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris. et ita in Christo quasi bonos fructus aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam cf. S. 13—15.

Nr. 4. Cap. 6 p. 297<sup>21-24</sup>: alioquin certi Marcionem dispares deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum, et tantummodo bonum atque optimum. cf. S. 30.

Nr. 5. Cap. 19 p. 314<sup>25</sup>—315<sup>2</sup> nam hae sunt Antithesis Marcionis . . . quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum. cf. S. 73.

##### 2. Sonstiges Verhältnis.

Nr. 6. Cap. 11 p. 305<sup>16-22</sup>; nam et quale est, ut creator quidem ignorans esse alium super se deum, ut volunt Marcionitae, qui solum se etiam iurans adseverabat, tantis operibus notitiam sui armaverit, . . . ille autem sublimior, sciens inferiorem deum tam instructum, nullam sibi prospexerit . . . paraturam? cf. S. 46.

Nr. 7. Cap. 28 p. 329<sup>19–20</sup>: Exitus autem illi abiecto quis? „ab igni“ inquiunt „creatoris deprehendetur“. cf. S. 90.

## II. Des guten Gottes Verhältnis zu den Menschen.

### 1. Des guten Gottes Neuheit:

Nr. 8. Cap. 8 p. 300<sup>1–2</sup> Primo, supercilio stuporem suum aedificant Marcionitae, quod novum deum proferant. cf. S. 34.

Nr. 9. Cap. 8 p. 300<sup>4–8</sup>: novum igitur audiens deum in vetere mundo et in vetere aevo et sub vetere deo ignotum, inauditum, quem . . . quidam Jesus Christus, et ille in veteribus nominibus novus, revelaverit nec alius antehac. cf. S. 34.

Nr. 10. Cap. 9 p. 300<sup>23–24</sup>: Scio quidem quo sensu novum deum iactitent, agnitione utique. cf. S. 35.

### 2. Des guten Gottes Offenbarung durch die Erlösung in Christus.

#### a) Christi Verhältnis zum guten Gott.

Nr. 11. Cap. 14 p. 308<sup>14–19</sup>: postremo te tibi circumfer, intus ac foris considera hominem; placebit tibi vel hoc opus dei nostri, quod tuus dominus, ille deus melior, adamavit, propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laboravit, cuius causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est? cf. S. 56.

Nr. 12. Cap. 25 p. 325<sup>10–18</sup>: negatis ceteris adpendicibus sensibus et adfectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in creatorem . . . si aliquem de Epicuri schola deum adfectavit Christi nomine titulare, ut, quod beatum et incorruptibile sit, neque sibi neque alii molestias praestet — hanc enim sententiam ruminans Marcion removit ab illo severitates et iudiciarias vires — . . . cf. S. 85–86.

#### b) Christi Verhältnis zum Schöpfer und zu dessen Christus.

Nr. 13 = Nr. 9.

Nr. 14. Cap. 15 p. 310<sup>22–23</sup>: his cum accedunt et sui Christi, alter, qui apparuit sub Tiberio, alter qui a creatore promittitur . . . cf. S. 59.

c) Christi Erscheinen auf Erden und seine  
Erlösungstat.

Nr. 15 = Nr. 9.

Nr. 16 = Nr. 11.

Nr. 17 = Nr. 14.

Nr. 18. Cap. 15 p. 309<sup>13-15</sup>: at nunc quale est, ut dominus anno quinto decimo Tiberii Caesaris revelatus sit . . . cf. S. 57.

Nr. 19. Cap. 17 p. 312<sup>1-3</sup>: His compressi erumpunt dicere: „sufficit unicum hoc opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua et omnibus locustis anteponenda“. cf. S. 60—61.

Nr. 20. Cap. 19 p. 314<sup>1-3</sup>: „Immo“ inquiunt Marcionitae „deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu“. cf. S. 66.

Nr. 21. Cap. 19 p. 314<sup>7-9</sup>: anno quinto decimo Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis“. cf. S. 66ff.

Nr. 22. Cap. 24 p. 324<sup>5-7</sup>: Cuius (sc. boni dei) Christus etsi non induit veritatem, ut tuae haeresi visum est, imaginem tamen eius (sc. carnis) subire dignatus est. cf. S. 84.

Nr. 23. Cap. 11 p. 305<sup>5-16</sup>: dic mihi, Marcion, voluit deus tuus cognosci se . . . an non? alio proposito et descendit et praedicavit et passus resurrexit . . . ? . . . . . qui ergo tantopere notitiam sui procuravit, ut in dedecore carnis exhiberetur, et quidem maiore, si falsae . . . . . qui et maledictum in se creatoris admisit ligno suspensus. cf. S. 45—46.

d) Verfälschung und Erneuerung der Lehre Christi.

Nr. 24. Cap. 20 p. 315<sup>14-16</sup>: aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse. cf. S. 74.

---

Zu Nr. 19: Es kann fraglich erscheinen, ob in diesem Fragment der Satz: „sufficit unicum hoc opus deo nostro“ auf Marcion oder die Marcioniten zurückzuführen ist oder ob es nur eine von Tertullian zur Weiterführung der Diskussion fingierte Konzession ist.

Nr. 25. Cap. 20 p. 315<sup>19-21</sup>: nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem. cf. S. 74.

3. Des guten Gottes gegenwärtiges Verhalten gegen die Gläubigen und seine Forderungen an sie.

Nr. 26. = Nr. 12.

Nr. 27 Cap. 11 p. 303<sup>25-26</sup>: „Et merito“ inquiunt „quis enim non tam suis notus est quam extraneis?“ cf. S. 43.

Nr. 28. Cap. 27 p. 328<sup>18-20</sup>: atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant. „malus enim“ inquiunt „timebitur, bonus autem diligetur“. cf. S. 89.

Nr. 29. Cap. 27 p. 328<sup>23-25</sup>: plane nec pater tuus est . . . . nec legitimus dominus . . . . cf. S. 89—90.

Nr. 30. Cap. 14 p. 308<sup>19-309 2</sup>: sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris. . . . adversaris caelum et libertatem caeli in habitationibus captas; despicias terram — plane inimicae iam tuae, carnis, matricem — et omnes medullas eius victui extorques: reprobas et mare, sed usque ad copias eius, quas sanctiorem cibum deputas. cf. S. 56.

No. 31. Cap. 23 p. 322<sup>21-25</sup>: non putem impudentiorem quam qui in aliena aqua alii deo tingitur, ad alienum caelum alii deo expanditur, in aliena terra alii deo sternitur, super alienum panem alii deo gratiarum actionibus fungitur, de alienis bonis ob alium deum nomine elemosynae et dilectionis operatur. cf. S. 82.

Nr. 32. Cap. 24 p. 323<sup>27-28</sup>: et caro tingitur apud illum, et caro de nuptiis tollitur, et caro in confessione nominis desaevitur. cf. S. 84.

---

Zu Nr. 29: Aus dieser Stelle entnehmen wir, daß die Marcioniten Gott als ihren „pater“ und als ihren „dominus“ bezeichneten.

Nr. 33. Cap. 29 p. 330<sup>20-22</sup>: non tingitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caeleps, nisi divortio baptisma mercata. cf. S. 92.

#### 4. Des guten Gottes zukünftiges Verhalten gegen die Menschen.

Nr. 34. Cap. 24 p. 323<sup>6-9</sup>: non enim omnes salvi fiunt, sed pauciores omnibus et Judaeis et Christianis creatoris. pluribus vero pereuntibus quomodo perfecta defenditur bonitas ex maiore parte cessatrix. cf. S. 84.

Nr. 35. Cap. 24 p. 323<sup>21-23</sup>: sufficit ipsos, quos salvos facit. . . . anima tenus salvos, carne deperditos, quae apud illum non resurgit. cf. S. 84.

Nr. 36. Cap. 27 p. 328<sup>13-16</sup>: deus melior inventus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna, cui nullus dentium frendor horret in exterioribus tenebris: bonus tantum est. denique prohibet delinquere, sed litteris solis. cf. S. 89.

Nr. 37. Cap. 27 p. 329<sup>11-12</sup>: interrogati quid fiet peccatori cuique die illo? respondent abici illum. cf. S. 90.

Nr. 38 = Nr. 7.

Nr. 39 = Nr. 30.

### III. Des guten Gottes eigene Welt.

Nr. 40. Cap. 15 p. 309<sup>9-13</sup>: Cum dixeris esse et illi conditionem suam et suum mundum et suum caelum — de caelo quidem illo tertio videbimus, si et ad apostolum vestrum discutiendum pervenerimus —, interim . . . apparuisse debuerat. cf. S. 56.

Nr. 41 = Nr. 30.

Nr. 42. Cap. 16 p. 310<sup>27-29</sup>: consequens est, ut duas species rerum, visibilia et invisibilia, duobus auctoribus deis dividant et ita suo deo invisibilia defendant. cf. S. 59.

Zu Nr. 34: Marcion wird wohl nur gelehrt haben, daß nur die Gläubigen gerettet werden. Daraus wird Tertullian auf die Beschränktheit des Heilsratschlusses des guten Gottes geschlossen haben, da schon die Juden und Christen, die an den Schöpfer glaubten, zahlreicher seien.

Zu Nr. 42. Die prinzipielle Zuweisung des Unsichtbaren an den guten Gott scheint nach dem Wortlaut eher eine von Tertullian gezogene Folgerung aus Marcions System als dessen eigene Lehre zu sein.



## B. Der Schöpfer.

## I. Des Schöpfers Verhältnis zum guten Gott.

Nr. 43—Nr. 47 = Nr. 3—Nr. 7.

## II. Des Schöpfers Christus und sein Verhältnis zum Christus des guten Gottes.

Nr. 48—Nr. 49 = Nr. 13—Nr. 14.

## III. Des Schöpfers sonstiges Wesen.

Nr. 50. Cap. 16 p. 311<sup>19-21</sup>: ipsum creatorem diversum notant, iubentem quae prohibuit, et prohibentem, quae iussit, percutientem et sanantem. cf. S. 60.

Nr. 51. Cap. 22 p. 320<sup>5-8</sup>: homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis et pereunt iam omnes, qui paradisi nullum caespitem norunt. cf. S. 80.

## IV. Des Schöpfers Volk.

Nr. 52. Cap. 10 p. 303<sup>15</sup>: Judaeorum deum dicunt animae deum (i. e. creatorem). cf. S. 42—43.

## V. Des Schöpfers Welt und seine Schöpfertätigkeit.

Nr. 53. Cap. 15 p. 310<sup>6-8</sup>: dehinc si et ille mundum ex aliqua materia subiacente molitus est innata et infecta et contemporali deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit . . . . cf. S. 58—59.

Nr. 54. Cap. 15. p. 310<sup>17-18</sup>: materiam ei (sc. creatori) subicit, utique innatam et infectam et hoc nomine aeternam, ut domino. cf. S. 58—59.

Nr. 55. Cap. 15 p. 310<sup>18-20</sup>: malum materiae deputans, innatum innatae, infectum infectae et aeternum aeternae . . . . cf. S. 59.

Nr. 56. Cap. 13 p. 306<sup>18-20</sup>: Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. „nimirum“ inquiunt „grande opus et dignum deo mundus“. cf. S. 50.

Nr. 57. Cap. 14 p. 308<sup>6</sup>: At cum et animalia inrides minutiora . . . . cf. S. 55—56.

## Register.

- ἄγνωστος θεός S. 35—36.  
 αἰών des guten Gottes S. 56—59.  
 Altersbeweis S. 12—13, 41.  
 „de anima“ S. 57.  
 Antithesen Marcions S. 60, 73—74.  
 Apologeten und Tertullian S. 2  
 bis 3, 10—11, 19, 21, 29, 30, 31,  
 34, 41, 52, 64.  
 ἀπροσδεής θεός S. 51.  
 Aristoteles Logik S. 36.  
 Askese Marcions S. 56, 92.  
 Astrologie S. 63.  
 Ausgaben, Die 3, von „adv. Mar-  
 cionem“ S. 6—9, 33—34, 66, 75,  
 79.  
 Böses Prinzip Marcions S. 59.  
 canicula S. 67—68, 70—72.  
 canicularis S. 67—68, 70—72.  
 Christologie Marcions S. 46, 59,  
 66, 67, 69—70, 84—86.  
 Definition Gottes S. 19—21.  
 demeto S. 55.  
 dispositio S. 14.  
 Disposition von „adv. Marcion.“  
 S. 3—4.  
 Disposition des I. Buchs S. 17,  
 33, 61—62, 82—83, 94.  
 Ditheismus als inkonsequenter  
 Polytheismus S. 26—29, 58.  
 „divina“ und „deus“ S. 27.  
 Doxographisches S. 52—53.  
 Ehe S. 92—94.  
 Eigenschaften Gottes S. 82—83.  
 Der Gegner als Sprecher einge-  
 führt S. 42.  
 Elementenverehrung der Philo-  
 sophen S. 52—53.  
 Empfindungslosigkeit Gottes S.  
 85—86.  
 Epikur S. 20, 78, 85.  
 Epiphanie S. 72.  
 Erlösungslehre Marcions S. 60—61.  
 Eschatologie Tertullians S. 84—85.  
 Euhemerismus S. 43—45, 54.  
 Evangelium Marcions S. 66.  
 Ewigkeit Gottes S. 21—24, 34—35,  
 39, 58—59, 78—79, 100.  
 Furcht Gottes S. 89—90.  
 Güte des Gottes Marcions S. 77  
 bis 94.  
 Häresie, Quellen der, S. 13—14, 52.  
 Heidentum Marcions S. 17—18,  
 34—35, 43, 65.  
 Heidnische Quelle Tertullians  
 S. 19—20.  
 Heilsplan Gottes S. 84.  
 Herodot als Quelle Tertullians  
 S. 10—11.  
 incerti dei S. 36.  
 inginitus S. 79.

innovatio S. 6.  
 instrumentum S. 64.  
 Irenaeus und Tertullian S. 2—3.

Judenchristentum S. 74—75.  
 Judengott Marcions S. 42.

Kanon der Marcioniten S. 73—74.  
 Kausalität S. 46—48.  
 Kerdon und Marcion S. 15, 66.  
 Konsekration S. 65—66.  
 Körperlichkeit Gottes S. 20.  
 κόσμος S. 52.

Kroymanns kritische Hypothese  
 S. 4, 6—9, 25—26, 27—28, 47  
 bis 48, 86—87, 88—89, 94—100.

licentia, poetica et pictoria S. 17  
 bis 18.  
 Logoslehre S. 27.

Marcions Leben S. 4, 10, 12, 13,  
 15, 65, 70—73.

Marcion als Wiederhersteller des  
 Urchristlichen S. 74.

Materie bei Marcion S. 58—59.

Methode im I. Buch „adv. Mar-  
 cion.“ S. 59, 94.

Minucius Felix und Tertullian  
 S. 41—42.

modicum S. 21.

Monotheismus S. 17—33, 100—102

Montanismus Tertullians S. 92  
 bis 93.

Montepessulanus Codex S. 15—16,  
 42, 86.

Mythendeutung S. 53—55.

naturalis S. 78—80, 82—83.

Neupythagoreer S. 20.

Novatian S. 101—102.

novitas dei S. 34—35.

occurro S. 78.

ordo bonitatis S. 81.

„de paradiso“ S. 57.

perfectus S. 82—85.

perorare S. 97—98.

Plato und Tertullian S. 20, 51.

Polemik gegen die Ketzler S. 1—3.

Pontus S. 9—12.

Popularphilosophie S. 13, 41, 46.

πόσον und ποτον S. 17, 33.

praescriptio haereticorum S. 12  
 bis 13, 75.

Prometheus S. 11—12.

Prophetie S. 75—77.

Psalm 81 S. 31.

Psychologie der Affekte S. 86—87.

qualis } S. 63—64.  
 qualitas }

Quelle Irenaeus', Tertullians und  
 Epiphanius' S. 3.

rationalis S. 80—83.

Rationalismus Tertullians S. 19.

Raum und Gott S. 36, 43, 57—59.  
 re - S. 91.

Rekapitulationen bei Tertullian  
 S. 25, 28—29, 32—33, 40, 45,  
 60, 62, 79—80.

res S. 46—48.

retractatus S. 39.

Sakramente Marcions S. 56, 84,  
 91—92.

Scheu vor Gottesleugnung S. 18,  
 25.

Schluß a minore ad maius S. 51  
 bis 52.

Schöpfungsbericht S. 84.

sin und si non S. 38.

spiritus salutaris S. 67—70.

status principalis S. 39—40.

Stoa S. 19—20, 51, 53—55, 59—60,  
 82—83, 85.

substantia dei S. 32—33.

suffectura S. 91—92.

suffectus S. 7, 92.

summum S. 100—102.

summum bonum S. 20.

summum magnum S. 19—33, 100  
 bis 102.

Taufe S. 91—92.

testimonium animae S. 41—42.

Theodizee S. 50—56.

- |  |  |
|--|--|
| Unbeständigkeit des Schöpfers<br>S. 60.              | Verdienst S. 93.                                     |
| Unfaßbarkeit Gottes S. 19.                           | Vergleich Gottes mit Kaiser und<br>Königen S. 26—29. |
| Unveränderlichkeit Gottes S. 30<br>bis 31.           | Vorsehung, Beweis der, S. 46.                        |
| Unvergleichlichkeit Gottes S. 26<br>bis 27, 100—102. | Vorzüge des guten Gottes Mar-<br>cions S. 36, 45—46. |
| Uroffenbarung S. 41—42.                              | Zweck der Weltschöpfung S. 41.                       |
| Valentins Aeonenlehre S. 29.                         | φύγος S. 9—10.                                       |
| Varro S. 36, 54—55, 65—66.                           |  |













BR  
45  
T4  
v.38  
pt.2

**Bill, August, 1886-**

Zur erklärang und textkritik des 1. buches Tertullians "Adversus Marcionem." von dr. August Bill. Leipzig. J. C. Hinrichs, 1911.

2 p. l., 112 p. 221<sup>m</sup>. (Texte und untersuchungen zur geschichte der altchristlichen literatur ... 38, 2)

3. reihe, 8. bd. (der ganzen reihe. xxxviii bd.) hft. 2

Title-page of "Texte und untersuchungen", 3. reihe, 8. bd., dated 1912.

Issued also in part as inaugural dissertation, Strassburg, under title: Exegetisch-kritisches zu dem abschnitte "über die offenbarung" aus Tertullians 1. buch "Adversus Marcionem".

"Kroymanns hypothese im 2. buch": p. 94-100.

"Marcions fragmente aus Tertullians 1. buch "Adversus Marcionem":

p. 103-109.

1. Tertullianus, Quintus Septimius Florens. Adversus Marcionem.

2. Marcion, of Sinope. 2d

cent. 3. Kroymann, Emil

1. Title. 11. Series:

12-6253 Revised

BR45.T4 reihe 3. bd. 8. hft 2

(r37b2-)

(281 1082) 239 1

CCSC/dd

334060

